ادلۂ کاملہ

یعنی

غیر مقلدوں کے دس سوالات
اور ان کے تحقیقی جوابات

تالیف

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی قدس سرہ

تسہیل: مولانا سعید احمد پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند

ترتیب: مولانا محمد امین پالنپوری استاذ دارالعلوم دیوبند

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ کراچی ۱

یعنی

غیر مقلّدوں کے دس سوالات
اور ان کے تحقیقی جوابات

تالیف

امام حُریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی قدس سرہٗ

تسہیل:۔ مولانا سعید احمد پالنپوری محدّث دار العلوم دیوبند

ترتیب:۔ مولانا محمد امین پالنپوری استاذ دار العلوم دیوبند

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین! امابعد،

شیخ الہندؒ (ولادت ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ء وفات ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء) دارالعلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل مادر علمی کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ پروردگار عالم نے ان کے یُمن و سعادت کو اس طرح ظاہر فرمایا کہ جب سے انھوں نے صحن مدرسہ میں کتاب زندگی کے اوراق پلٹے اسی وقت سے یہاں علم وحکمت کے قافلہ نے سامان اتارا، پھر تادم واپسیں گلستان قاسمی کی بہاروں اور خانۂ رشیدی کے بادہ خواروں میں اضافہ ہی ہوتا رہا، خیر وبرکت کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے کہ تاریخ میں ان کی مثال کم ملے گی، اور آج تک انہی اکابر کے انفاس قدسیہ کی حرارت اس مرکز علم کی ترقی کی ضمانت ہے۔ اللھم زِد فزِد۔

شیخ الہندؒ نے ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم میں پہلا سبق پڑھا، ملا محمودؒ دیوبندی، قاسم العلوم والخیرات حضرت نانوتویؒ اور استاذ العلماء، مولانا یعقوبؒ نانوتوی کے سامنے زانوئے ادب تہہ کر کے ۱۲۸۹ھ میں فارغ ہوئے اس کے چند ماہ بعد ہی ۱۲۹۰ھ کے پہلے جلسۂ دستار بندی میں دستار فضیلت سے نوازے گئے پھر اسی سال حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ، قطب العالم حضرت گنگوہیؒ کی معیت میں حج بیت اللہ کے لئے حجاز مقدس کا سفر کیا، اور حضرت نانوتویؒ کی ہدایت کے مطابق حضرت حاجی امداد اللہ صاحبؒ سے بیعت ہوئے اور شیخ عبدالغنی مجددی سے حدیث کی سند حاصل کی۔ ۱۲۹۱ھ میں مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں بلا تنخواہ مدرس مقرر ہوئے، اور ۱۳۰۵ھ میں صدر مدرس مقرر فرمائے گئے۔

پھر چشم فلک نے دیکھا کہ دارالعلوم کے فرزند اولین نے مسند تدریس کو اس شان سے آباد کیا کہ علم وحکمت کے سیارے مادر علمی کے بام ودر کا طواف کرنے لگے ایسے خوش نصیب اساتذہ تاریخ میں کم گذرے ہیں جن کی نظر کیمیا اثر سے دو چار طلبہ میں نہیں سینکڑوں طلبہ میں عبقریت کی شان پیدا ہو گئی ہو، جس کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ، حکیم الامت حضرت تھانویؒ، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ، مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ دہلوی، مفکر اسلام

مولانا عبید اللہ سندھی، حضرت مولانا محمد میاں صاحب، مولانا اصغر حسین دیوبندی، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، فخر المحدثین حضرت مولانا فخر الدین احمد مراد آبادی، حضرت العلامہ مولانا محمد ابراہیم بلیاوی، مفسر قرآن مولانا احمد علی لاہوری وغیرہم (قدس اللہ اسرارہم) جیسے نابغۂ روزگار اور جبالِ علم نظر آتیں، مؤرخ اس کی خاکِ پا کو اکسیر کہنے پر مجبور ہے۔

نیز یہ کہ علوم نبوت کے سمندر میں غواصی کی تعلیم دینے والے یہ بزرگ میدانِ سیاست میں قدم رکھتے ہیں تو حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، کرم چند گاندھی اور خان عبد الغفار جیسے مقتدائے سیاست ان کی پیروی کو اپنی سعادت اور ان کے نقوشِ قدم کو منزل کا نشان سمجھنے پر مجبور ہوتے ہیں، وہ ریشمی رومال کی تحریک چلاتے ہیں تو تاریخ کے افق سے چند کروٹوں کے بعد آزادی کا آفتاب طلوع ہو جاتا ہے ؎

بر زمینے کہ نشانِ کفِ پائے تو بود | تا ابد سجدہ گہِ اہل نظر خواہد بود

دار العلوم کے اسی فرزند اولیں کے نام نامی پر "شیخ الہند اکیڈمی" قائم کی گئی ہے جس کا کام علمی و تحقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دار العلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، آج شیخ الہند اکیڈمی سے شیخ الہند کی ادلہ کاملہ کی تسہیل کی طباعت کے موقع پر ہم بارگاہ خداوندی میں سجدۂ شکر بجالاتے ہیں کہ اس نے اس مبارک کام کی توفیق عطا فرمائی، ہم اس کارنامہ کی انجام دہی کے لئے حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دار العلوم دیوبند اور ان کے برادر خورد جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری زید مجدہما کے ممنون ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ان برادرانِ گرامی قدر نے حضرت شیخ الہند کے گیسوئے علم و معرفت سے نسبتِ جنوں رکھنے والے تمام انسانوں پر احسان کیا ہے۔ وفقہما اللہ لما یحبہ ویرضاہ

کتاب کے سلسلے میں کچھ عرض کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ تسہیل نگار محترم نے "پیش لفظ" میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، انشاء اللہ اس کے بعد حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری اور مولانا محمد امین صاحب پالنپوری ہی کی تعلیقات کے ساتھ ایضاح الادلہ نذرِ قارئین کی جائے گی۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم دار العلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی و روحانی خدمات کو محترم اراکین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمٰن صاحب دامت معالیہم کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے، اور خدام مدرسہ کو اخلاص و حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرماتا رہے۔ آمین۔

والحمد للہ اولاً و آخراً

ریاست علی بجنوری غفرلہ

دار العلوم دیوبند

پیش لفظ

اَلحَمدُ لِلّٰہِ الَّذِی بِنِعمَتِہٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ ، وَصَلَوَاتُ اللّٰہِ وَسَلَامُہٗ عَلیٰ اَکرَمِ المَوجُودَاتِ ، وَعَلیٰ اٰلِہٖ وَاَصحَابِہِ الَّذِینَ بَلَغُوا اَقصَی الغَایَاتِ ، اَمَّا بَعد:

تیرہویں صدی ہجری دَم توڑ رہی تھی، دار العلوم دیوبند کو قائم ہوئے ابھی ایک دَھائی بھی نہیں گذری تھی کہ اکابرِ دار العلوم کو تین[3] عظیم فتنوں سے دوچار ہونا پڑا، قیام دار العلوم کے ساتھ ہی آریہ سماجی[1] فتنہ، شیعیت[2] کی یلغار، اور ظاہر[3] پرستی کا غوغا شروع ہوگیا، بانیانِ دار العلوم اور ان کے ارشد تلامذہ نے ان فتنوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا، اور نہ صرف یہ کہ ان کو خاموش کر دیا، بلکہ بِلوں میں گھس جانے پر مجبور کر دیا۔

حجۃ الاسلام، حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قُدِّسَ سِرُّہٗ (ولادت ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲ء وفات ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء) نے آریہ سماج کے بانی پنڈت دیانند سرسوتی کو نہ صرف میدانی مناظروں میں زک دی، بلکہ علمی سطح پر بھی اس کے تمام وار بیکار کر دیئے، قبلہ[1] نما، تحفۂ[2] لحمیہ، واقعۂ[3] میلہ خداشناسی، مباحثہ[4] شاہ جہاں پور، انتصار[5] الاسلام اور حجۃ[6] الاسلام، اسی سلسلہ کی تصنیفات ہیں۔

شیعیت کا فتنہ ماضی بعید سے ہندوستان میں اپنی جڑیں جمائے ہوئے تھا، مغلوں کے آخری دور میں یہ حالت ہو چکی تھی کہ جب سراج الہند حضرت شاہ عبد العزیز محدّث دہلوی قُدِّسَ سِرُّہٗ (ولادت ۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء وفات ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴ء) نے "تحفۂ اثنا عشریہ" شیعوں کے رَدّ میں لکھی، تو وہ اپنا نام ظاہر نہیں فرما سکے، دیباچہ میں اپنا تاریخی نام "غلام حلیم" اور اپنے والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ کا غیر مشہور نام "قطب الدین" لکھنے پر مجبور ہوئے۔ تحفۂ اثنا عشریہ میں ایک جگہ اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب ازالۃ الخفا کا ذکر آیا تو یہ تحریر فرما کر اپنے آپ کو چھپایا کہ

"کتاب ازالۃ الخفا تالیف بزرگے است از سُکّانِ شہرِ کُہنہ دہلی، کہ فقیر ہم بارہا بزیارتِ شاں مشرف شدہ واستفادہ نمودہ"

ایسے عظیم فتنہ نے قیام دار العلوم کے ساتھ ہی دوبارہ سر اُبھارا، تو حضرت نانوتوی قدس سرہ

نے آبِ حیات، ھدیۃ الشیعۃ، اجوبۂ اربعین، الاجوبۃ الکاملۃ فی الاسولۃ الخاملۃ اور مکاتیب قاسم العلوم کے کئی مکاتیب تحریر فرمائے، قطب الارشاد محی السنہ حضرتِ اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرّہ (ولادت ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء وفات ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) نے ہدایت الشیعہ ارقام فرمائی، اور زبدۃ المحدثین حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس سرّہ (ولادت ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۲ء وفات ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء) نے ہدایات الشیعہ جیسی ضخیم کتاب تالیف فرمائی اور شیعیت کے بھڑکتے لاوے کو اس طرح بجھا کر رکھ دیا کہ باقی ماندہ چنگاریاں راکھ کے تلے دب کر رہ گئیں۔

اسی طرح ظاہریت کو جب قیام دار العلوم دیوبند سے خطرہ محسوس ہوا، تو اُس نے بھی غوغا مچانا شروع کیا، بانیانِ دار العلوم نے ان کا بھی تعاقب کیا، حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ نے مصابیح التراویح، توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام، الحق الصریح کا ایک مکتوب، اور فیوض قاسمیہ کا ایک مکتوب تحریر فرمایا، حضرت گنگوہی قدس سرّہ نے اوثق العریٰ فی تحقیق الجمعۃ فی القریٰ، القطوف الدانیہ فی کراھیۃ الجماعۃ الثانیۃ، ھدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی اور الحق الصریح کا ایک مکتوب ارقام فرمایا، دار العلوم دیوبند کے فرزندِ اوّل، شیخ الہند، امام حریت، حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرّہ (ولادت ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱ء وفات ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء) نے احسن القریٰ فی توضیح اوثق العریٰ، ادلۂ کاملہ اور اس کی شرح ایضاح الادلۃ تحریر فرمائی۔

ادلۂ کاملہ

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی، جو وکیل اہلِ حدیث کہلاتے تھے، حضرات ائمۂ مجتہدین کے متبعین خصوصاً احناف کی مخالفت میں بہت ہی پر جوش تھے، موصوف اپنے خیال میں احناف کے اکثر و بیشتر مسائل کو محض قیاس آرائی اور مخالف حدیث تصور فرماتے تھے، چنانچہ آپ نے امام ابو حنیفہؒ کے ایسے دس مسائل کا انتخاب فرمایا، جو اُن کے زعم میں بالکل بے دلیل، بلکہ خلاف دلیل تھے، اور پنجاب و ہند کے تمام علمائے احناف کو چیلنج کرتے ہوئے ایک اشتہار شائع کیا کہ اگر کوئی صاحب اِن مسائل کے ثبوت میں کوئی حدیث صحیح، قطعی الدلالۃ پیش کر دیں، تو وہ فی آیت اور فی حدیث دس روپے انعام دیں گے۔

موصوف کے اشتہار کا متن یہ تھا:

"میں مولوی عبد العزیز صاحب، و مولوی محمد صاحب، و مولوی اسماعیل صاحب ساکنان بلیہ والی اور جو اُن کے ساتھ طالب علم ہیں، جیسے میاں غلام محمد صاحب ہوشیارپوری و میاں نظام الدین صاحب، و میاں عبد الرحمٰن صاحب وغیرہ، جملہ حنفیان پنجاب و ہندوستان کو بطور اشتہار وعدہ دیتا ہوں کہ اگر ان لوگوں (میں) سے کوئی صاحب مسائل ذیل میں کوئی آیت قرآنی

یا حدیث صحیح، جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ اس مسئلہ میں جس کے لئے پیش کی جاوے نص صریح، قطعی الدلالۃ ہو، پیش کریں تو فی آیت اور فی حدیث یعنی ہر آیت و حدیث کے بدلے دس روپے بطور انعام کے دوں گا۔

اولاً: رفع یدین نہ کرنا، آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم)[1] کا بوقت رکوع جانے اور رکوع سے سر اُٹھانے کے۔

ثانیاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا۔

ثالثاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا۔

رابعاً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا۔

خامساً: آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر کسی امام کی ائمۂ اربعہ (میں) سے تقلید کو واجب کرنا۔

سادساً: ظہر کا وقت دوسرے مثل کے آخر تک رہنا۔

سابعاً: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبرئیل (علیہ السلام کے ایمان) کا مساوی ہونا۔

ثامناً: قضاء کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا

تشریح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جورو کا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جورو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

تاسعاً: جو شخص محرماتِ ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کر کے اس سے صحبت کرے، تو اس پر حدِ شرعی جو قرآن یا حدیث میں وارد ہے، نہ لگنا۔

عشراً[2]: تحدید آبِ کثیر جو وقوعِ نجاست سے پلید نہ ہو، دَہ در دَہ سے کرنا۔

تنبیہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے میں ان صاحبوں کو اس قدر مہلت دیتا ہوں جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی

---

[1] اصل اشتہار میں کسی جگہ آں حضرت کے بعد "صلی اللہ علیہ وسلم" نہ صراحۃً ہے، نہ اشارۃً، ہم نے بین القوسین درود کا صیغہ بڑھایا ہے ــــــــ یہ ہے وکیلِ اہلِ حدیث کے علم وادب کا حال! ۱۲

[2] یہ ہے حضرت مشتہر کا مبلغ علم کہ عاشراً کے بجائے عشراً لکھ دیا ۱۲

مدلیں۔ المشتہر: ابوسعید محمد حسین لاہوری ۱۲۹۰ھ"

مولانا بٹالوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علماء احناف کے خلاف تعلّی آمیز اعلانِ جنگ تھا، بلکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تجہیل و تضلیل کو بھی متضمن تھا جس سے ناواقف عوام کو یہ تأثر دینا منظور تھا، کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علماءِ احناف مل کر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کر سکتے، اگر وہ ایسا کریں تو مجتہد العصر مولانا محمد حسین بٹالوی کی بارگاہِ عالی مقام سے انعام کے مستحق ہوں گے، ظاہر ہے کہ اس میں حضرت امام الائمہ کی تجہیل بھی ہے، اور تمام علماءِ احناف کی تحقیر و تذلیل بھی، اور انگریز کی پالیسی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی تائید و توثیق بھی، کیونکہ اس اشتہار کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ پورے ملک میں اشتعال کی آگ پھیل جاتی، اور گلی گلی میں "حنفی وہابی جنگ" کا میدانِ کارزار گرم ہو جاتا۔

حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب لکھتے ہیں:

"یہ اشتہار دیوبند بھی پہنچا، یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا، اور پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، حضرت مولانا (شیخ الہند) اور آپ کے محترم استاذ مولانا محمد قاسم صاحبؒ کو یہ ناگوار طرز اور تعلّی نہایت ہی ناپسند آئی، اس صورت میں بالالتزام گویا صاحبِ مذہب امام الائمہ کی توہین نظر آئی، حضرت مولانا نے استاذِ مکرم کی اجازت و اشارہ سے قلم اُٹھایا، اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دئے۔"

(حیات شیخ الہند ص ۲۲۹ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور)

شیخ الہندؒ حضرت امام الائمہ امام ابوحنیفہؒ کے مقابلہ میں مولانا محمد حسین بٹالوی کی ناروا تعلّی پر نکیر فرماتے ہوئے اظہار الحق کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

"اس اشتہار کو دیکھ کر نہایت تعجب ہوا کہ مولوی صاحب ممدوح کا اس چھوٹے منہ پر بڑی بات کا ارادہ تھا، تو امام ابوحنیفہؒ ہی پر کیوں قناعت فرمائی، آپ کی بلند پروازی کے لئے ہنوز گنجائش بہت تھی، صحابہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گذر کر جناب باری تک پہنچنا تھا کام بھی بڑا ہوتا، نام بھی بڑا ہوتا، آپ دس روپے کی طمع دیتے ہیں، ہم آپ سے فقط فہم و فراست و انصاف کے طالب ہیں، ورنہ پھر ہم ہوں گے، اور آپ ہوں گے، ہمارا ہاتھ ہوگا، اور آپ کا دامن ہوگا، روزِ جزا خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے، اور یہ مقدمہ ہوگا۔

جنابِ من! اب تک ہم بوجہ بے تعصبی خاموش رہے، آپ نے میدان سُنسان پا کر ہاتھ

پاؤں ہلانے شروع کئے، اب آپ کی چھیڑ کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ اشتہار جاری ہو کر آنے جانے والوں کی معرفت مدرسہ دیوبند میں بھی آنے لگے، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک خاموش رہے۔ (اظہار الحق صـ۲)

مولانا بٹالوی مرحوم کی یہ اشتہار بازی، جسے حضرت شیخ الہندؒ بجا طور پر" فتنہ انگیزی" فرماتے ہیں، نہ صرف عالمانہ ثقاہت کے خلاف تھی، بلکہ عام اصولِ گفتگو سے بھی گری ہوئی تھی، کیونکہ اصول یہ ہے کہ سب سے پہلے یہ دیکھا جاتا ہے کہ فلاں مسئلہ میں مدعی کون ہے، اور مدعیٰ علیہ کون؟ پھر مدعی اور مدعیٰ علیہ کے موقف کی تنقیح کی جاتی ہے، پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ دعویٰ کس نوعیت کا ہے، اور اس کے ثبوت میں کیسی دلیل درکار ہے، پھر مدعی اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتا ہے، اور مدعیٰ علیہ کو اس دلیل پر جو اعتراضات ہوں اُن کو اُٹھایا جاتا ہے۔

مگر بٹالوی صاحب نے ان مسائلِ عشرہؔ میں نہ اپنا دعویٰ مُنَقَّح فرمایا، نہ اس پر کوئی دلیل قائم کی، نہ فریقِ مخالف کے موقف کی تنقیح کی ضرورت سمجھی، نہ یہ دیکھا کہ فلاں مسئلہ میں مدعی کون ہے اور مدعیٰ علیہ کون؟ نہ یہی دیکھا کہ میں ہر مسئلہ میں جس قسم کی دلیل کا مطالبہ کر رہا ہوں، اصولِ مباحثہ کے لحاظ سے یہ مطالبہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ ان تمام ابتدائی امور سے صرفِ نظر کرتے ہوئے موصوف علمائے احناف کو للکارنے، اور داد و دہش اور تقسیم انعامات کے لئے اپنے خزانوں کے منہ کھولنے پر آمادہ ہوگئے۔

حضرت شیخ الہند، مولانا بٹالوی مرحوم کے اس بے اصولے پن پر نکیر فرماتے ہوئے ادلۂ کاملہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں۔

"آپ اوروں سے ہر دعوے پر جب نص صریح متفق علیہ کے طالب ہیں، تو اپنے دعووں کے لئے اگر ایسے دلائل سے بڑھ کر نہیں تو ایسے تو بالضرور ہی آپ نے لگا رکھے ہوں گے، اس لئے بروے انصاف و قواعدِ مناظرہ اول آپ کو یہ لازم تھا کہ اپنے مطالب کو بطور مشارٌ الیہ ثابت فرماتے، پھر کہیں کسی اور سے اُلجھنے کو تیار ہوتے، اور ہم کو بھی اُسی وقت جواب دینا مناسب تھا۔

مگر بوجوہِ چند در چند اس کش مکش میں پھنس کر اپنے اوقات کا خون کرتا ہوں، پر یہ عرض کئے دیتا ہوں کہ سرِ دست تو میں روایات کا پتہ بتائے دیتا ہوں، اگر آپ اپنے مطالب کے لئے نصوصِ مریح لائیں گے، اور اُن کی صحت و اتفاق ثابت کر دکھلائینگے، تو پھر ہم بھی انشاءاللہ اس باب میں قلم اٹھائیں گے، اور یہ بھی اسی وقت بتلائیں گے کہ کون سے مطالب کو کس درجہ کا ثبوت درکار

ہے؟ یعنی تواتر وصحت وحسن وضعف وغیرہ مراتبِ روایات میں سے کون سی بات کس مطلب کے لئے درکار ہے؟ اس لئے اس بات کو تو ابھی یوں ہی رہنے دیجئے، پر اپنے اعتراضوں کا جواب سن لیجئے۔ (ص۳)

اس کے بعد ایجاز واختصار کے ساتھ مولانا بٹالوی کے اعتراضات کے ایسے مُسکت جواب دیئے کہ بقول مولانا اصغر حسین صاحب "قلم توڑ دیئے"، ہر مسئلہ میں الزامی جواب کے ضمن میں تحقیقی جواب اس انداز سے دیئے کہ ان کے فہم وادراک کے لئے سلیقہ ولیاقت درکار ہے۔ حضرت مولانا اصغر حسین صاحب لکھتے ہیں:

"ہر اعتراض کا بظاہر ایک الزامی جواب ہے، لیکن حقیقت میں اسی الزام کے ضمن میں ہر جگہ ایک جوابِ تحقیقی بھی موجود ہے، بلکہ بعض جگہ دو دو تحقیقی جواب، اور اسی پر بس نہیں، آخر رسالہ میں معترض کے مسلک پر گیارہ اعتراض ایسے چسپاں کئے کہ مقابل کسی طرح سر نہ اٹھا سکے، یا تو اپنا مسلک چھوڑ کر خفت اٹھائے، یا اعتراضوں کے بارِ گراں میں دبا رہے۔

حضرتِ استاد (مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ) نے نہایت پسند فرما کر طبع کرانے کا ارشاد فرمایا، اور آئندہ تالیف کے لئے ہمت بندھا دی[۱]"

(حیات شیخ الہند ص۲۲۹)

اظہار الحق ادلۂ کاملہ، اظہار الحق کے نام سے بھی چھپی تھی۔ دونوں میں معمولی فرق ہے البتہ دو جگہ کافی فرق ہے۔ ہمیں انتہائی تلاش کے باوجود یہ پتہ نہیں چلا کہ پہلے کون چھپی تھی مصباح الادلہ کے مصنف کے سامنے بھی دونوں تھیں۔ البتہ انھوں نے جواب ادلۂ کاملہ کا لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصل یہی ہے۔ واللہ اعلم

ایضاح الادلۃ ادلۂ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں کچھ لب کشائی کرتے ہیں، یا سکوت کرتے ہیں؟ اُدھر غیر مقلدین کے لئے ادلۂ کاملہ کی اشاعت نے "اگر گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل" کی کیفیت پیدا کر دی تھی، مولانا بٹالوی مرحوم "وکیل اہلِ حدیث" کہلانے کے باوصف، اپنے رسالہ "اشاعت السنۃ" میں اس کی

---

[۱] عنوان "ادلۂ کاملہ" سے یہاں تک مسلسل عبارت حضرت مولانا مفتی احمد الرحمٰن صاحب مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کے مضمون "حضرت شیخ الہند کا علمی مقام اور ان کی تصانیف"، مطبوعہ "مقام محمود" (طبع کردہ جمعیۃ العلماء ہند) ص۱۲۰ تا ص۱۲۵ سے ماخوذ ہے ۱۲

جواب دہی کا وعدہ ہی فرماتے رہے، مگر چونکہ "ادلۂ کاملہ" کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گذار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہوپاتا تھا، اس لئے مولانا بٹالوی مرحوم کے تمام وعدے معشوقِ بے وفا کے وعدے ثابت ہوئے۔

بالآخر جواب نویسی کے لئے ایک ایسے شخص کا انتخاب ضروری ہوا، جو سخن فہمی اور سخن سنجی میں ہمہ اَحَدْ کے منصب پر فائز ہو، اور ائمہ ھدیٰ اور اکابر امت کی شان میں گستاخی و ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ ہو، یہ تھی محمد احسن[1] امروہوی صاحب کی شخصیت، جو غیر مقلدوں کے حلقہ میں "احسن المناظرین والمتکلمین" کے لقب سے سرفراز تھے، چنانچہ موصوف نے "ادلۂ کاملہ" کا جواب "مصباح الادلہ لِدَفعِ الاَدِلَّۃِ الاَذِلَّۃ" کے نام سے تحریر کیا، اور سربرآوردہ اہلِ حدیث حضرات نے اس پر تقریظیں لکھیں۔

"مصباح الادلہ" کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید جناب وکیلِ اہلِ حدیث بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو یکجا نمٹا دیا جائے، لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ "اشاعت السُّنَّۃ" میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کرلی۔

> "میں نے کتاب مصباح الادلہ، مصنفہ مولوی محمد احسن صاحب کو بتما مہا دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق و مفصل اس میں موجود ہے، اور طالب حق کے لئے کافی و وافی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مُصَمَّم تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے، مگر بعد مطالعہ مصباح الادلہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے، اس لئے مناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعیٔ بلیغ مبذول فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے مستفیض ہوں۔"
>
> (بحوالہ ایضاح الادلہ صـ۸ـ)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا، اس لئے حضرت رحمہ اللہ نے بنام خدا مصباح الادلہ کے جواب میں قلم اٹھایا، حضرت تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] یہ شخص بعد میں غیر مقلدیت سے ترقی کر کے مرزا غلام احمد قادیانی کے دام تزویر میں داخل ہوگیا تھا، اور دولتِ ایمان کھو بیٹھا تھا، نعوذ باللہ من الحَوْرِ بعد الکَوْر (ہم زیادتی کے بعد نقصان سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) ۱۲

"اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب، مصباح کو جواب شافی فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں، تو اب ہرگز تحریر جواب ادلۂ کاملہ کی طرف توجہ نہ فرمائیں گے، علاوہ ازیں اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تعریف مصباح میں حضرت مشتہر کے ہم زبان تھے، سو اب ہم کو مصباح الادلہ کا جواب لکھنا پڑا" (ایضاح الادلہ ص۲)[1]

ایک ضروری تنبیہ "ایضاح الادلہ"، پہلی مرتبہ ۱۲۹۹ھ میں میرٹھ میں طبع ہوئی تھی، جس کے صفحات ۳۹۶ ہیں، دوسری مرتبہ ۱۳۳۰ھ میں مولانا سید اصغر حسین صاحب کی تصحیح کے ساتھ مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی، جس کے صفحات چار سو ہیں۔ (حال ہی میں فاروقی کتب خانہ "ملتان" سے اس نسخہ کا عکس شائع ہوا ہے) کتب خانہ فخریہ امروہی دروازہ مراد آباد سے بھی یہ کتاب شائع ہوئی، جس پر سنِ طباعت درج نہیں، لیکن اندازہ یہ ہے کہ یہ اڈیشن دیوبندی اڈیشن کے بعد کا ہے، اس کے چار سو بارہ صفحات ہیں، —— ان سب اڈیشنوں میں ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوس ناک غلطی ہوئی ہے، عبارت یہ ہے:

> "یہی وجہ ہے کہ ارشاد ہوا فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ اور ظاہر ہے کہ اولو الامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء اور جملہ اولی الامر واجب الاتباع ہیں، آپ نے آیت فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تو دیکھ لی، اور یہ آپ حضرات کو اب تک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے اُسی قرآن میں آیتِ مذکورہ بالا معروضہ احقر بھی ہے۔ (ص۱۰۳ مطبوعہ مراد آباد)

یہ سبقتِ قلم ہے، جس آیت کا حضرتؒ نے حوالہ دیا ہے، اس سے مراد یہ آیت ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء آیت ۵۹) چنانچہ قضاءِ قاضی کی بحث میں حضرت نے اسی مدعا پر دوبارہ اس آیت کریمہ کا حوالہ دیا ہے۔ (دیکھئے طبع دیوبند ص۲۵۶ اور طبع مراد آباد ص۲۶۹) بہر حال یہ سہو کتابت ہے جو نہایت افسوس ناک ہے[2]۔

جانشینِ شیخ الہند، حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ

---

[1] عنوان ایضاح الادلہ سے یہاں تک پوری عبارت مقام محمود ص۱۲۵ تا ص۱۲۷ سے ماخوذ ہے ۱۲۔

[2] مقام محمود ص۱۲۷ مضمون مفتی احمد الرحمٰن صاحب مدظلہ ۱۲

ولادت ۱۲۹۶ھ ۱۸۷۹ء وفات ۱۳۷۷ھ ۱۹۵۷ء) سے اس سلسلہ میں دریافت کیا گیا تو حضرت نے تحریر فرمایا کہ:

"ایضاح الادلۃ کی طباعت اول اور ثانی میں تصحیح نہ کرنے کی وجہ سے بے لگام غیر مقلدوں کو اس ہرزہ سرائی کا موقع مل گیا ـــــ بہرحال سورتی کے اُس مضمون کا جواب لکھ دیجئے، آیت میں کاتب کی غلطی ظاہر ہے، جو مضمون حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے سابق ولاحق میں لکھا ہے، وہ صاف طور سے واضح کر رہا ہے کہ وہ آیت کو غلط طریقہ پر یاد نہیں رکھتے تھے، غور فرمائیے اور استدلال قائم کیجئے[1]!"

الغرض یہ افسوس ناک غلطی ہے اور اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ دیوبند سے حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب کی تصحیح کے ساتھ، اور مراد آباد سے فخر المحدثین حضرت مولانا فخر الدین صاحب کے حواشی کے ساتھ یہ کتاب شائع ہوئی، لیکن آیت کی تصحیح کی طرف توجہ نہیں دی گئی، بلکہ حضرت الاستاذ مولانا فخر الدین صاحب قدس سرہٗ نے ترجمہ بھی جوں کا توں کر دیا، اس لئے دار العلوم دیوبند کی مؤقر مجلس شوریٰ نے طے کیا کہ ایضاح الادلۃ کو تصحیح کے ساتھ شائع کیا جائے، مگر ہم نے جب اس مقصد سے ایضاح الادلۃ کا مطالعہ کیا تو اندازہ ہوا کہ پہلے ادلۂ کاملہ کی طباعت ضروری ہے، اس کے بغیر ایضاح کا سمجھنا دشوار ہے۔

"ادلۂ کاملہ" اگرچہ حضرت قدس سرہٗ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، تاہم دیگر تصانیف سے زیادہ پُر مغز، جامع مانع اور مدلل ہے، حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"ادلۂ کاملہ، جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے، دو جزء کا ایک مختصر رسالہ، اور سب سے پہلی تصنیف ہے .... لیکن برخلاف عام مصنفین کے ـــــ کہ ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے ـــــ حضرت مولانا کی یہ پہلی کتاب بھی آئندہ تصانیف کی طرح مکمل ہے، بلکہ ان سے بھی زیادہ پُر مضامین اور دقیق و مدلل ہے، اہل علم ہی کچھ داد دے سکتے ہیں، کہ کس طرح بڑے بڑے مضامین کو مختصر عبارات میں ادا فرمایا ہے، اور اسی لئے عوام تو عوام معمولی اہل علم کے فہم سے بھی باہر ہو گئی ہے" (حیات شیخ الہند صـ۱۷۸ مطبوعہ دار الکتب اصغریہ دیوبند)

---

[1] حضرت مدنی قدس سرہٗ کے ایک قلمی مکتوب کا اقتباس ہے، یہ مکتوب صاحب زادۂ محترم مولانا سید ارشد مدنی مدظلہ، استاذ حدیث دار العلوم دیوبند کے پاس محفوظ ہے ۱۲

الغرض ادلۂ کاملہ کے مضامین کی بلندی، نگارش کی بلاغت، اور عبارت کا اختصار اس بات کا مقتضی تھا کہ اس کی تسہیل کی جائے، تاکہ عام قارئین کے لئے بھی کتاب قابلِ استفادہ ہو جائے، اس لئے تسہیل کے ساتھ کتاب پیش کی جارہی ہے۔

تسہیل کا کام اس طرح کیا گیا ہے کہ پہلے بالکل ابتدا سے زیر بحث مسئلہ سمجھایا گیا ہے پھر حضرت قدس سرہ کی باتوں کو اپنے الفاظ میں پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد حضرت قدس سرہ کی عبارت بعینہ رکھی گئی ہے، تاکہ قاری جب بات سمجھ کر حضرت کی عبارت پڑھے، تو اس کا لطف دوبالا ہو جائے، امید ہے کہ اس حقیر محنت کے ذریعہ کتاب سب لوگوں کے استفادہ کے قابل ہو جائے گی ـــــــ اس کے بعد ایضاح الادلۃ اسی طرح تیار کی جائے گی، اور ان شاء اللہ بہت جلد قارئین کرام کی خدمت میں پیش کی جائے گی۔

یہ کتاب میں نے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری سلمہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند کے ساتھ مل کر لکھی ہے، بلکہ حقیقت میں انہی کا عزم مصمم اس کتاب کو وجود میں لایا ہے۔ انھوں نے پہلے میری بات قلمبند کی، پھر محنتِ شاقہ اٹھا کر اس کو مرتب کیا، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیرًا فی الدارین، وصلی اللہ علی النبی الکریم، وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری
خادم دار العلوم دیوبند
۱۶؍ ربیع الاول ۱۴۱۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین، والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر خلقہٖ سیدنا محمدٍ خاتم النبیین، واٰلہٖ واَزواجہٖ وصحبہٖ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ کے احقرِ زمن[1]، بندہ محمود حسن، دیوبندی، حضرتِ مُشتَہِر جناب مولوی محمد حسین صاحب ــــ مُشتَہِرِ اشتہار مطبوع "سفیر ہندوستان"[2] امرتسر ــــ کی خدمت میں یہ گذارش کرتا ہے کہ اس چھوٹے مُنہ پر بڑی بات کا ارادہ تھا، تو امامِ ابوحنیفہؒ ہی پر کیوں قناعت فرمائی، آپ کی بلند پَروازی کے لئے ہنوز گنجائش بہت تھی، صحابہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گذر کر جنابِ باری تک پہنچنا تھا، کام بھی بڑا ہوتا، نام بھی بڑا ہوتا! آپ دسؔ روپیہ کی طمع دیتے ہیں! ہم آپ سے فقط فہم وفراست وانصاف کے طالب ہیں! ورنہ پھر آپ ہوں گے، اور ہم ہوں گے، ہمارا ہاتھ ہوگا، اور آپ کا دامن ہوگا، روزِ جزاء خدا اور رسولِ خدا ہوں گے، اور یہ مقدمہ پیش ہوگا، زیادہ کیا عرض کیجئے!

جنابِ مَن! اب تک ہم بوجہ بے تعصبی خاموش رہے، آپ نے میدان سُنسان پاکر ہاتھ پاؤں ہلانے شروع کئے، اب آپ کی چھیڑ کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ اِشتہار جاری ہونے لگے، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک چُپ رہے، اس لئے سرِ دست ہم بھی کچھ کچھ عرض کرتے ہیں، اس کے بعد بھی اگر آپ ہاتھ پاؤں ہلائیں گے، تو پھر ہم بھی انشاء اللہ ہاتھ دِکھائیں گے، ورنہ خیر ہم خود اہلِ اسلام کے نزاعِ[3] فیما بین کو پسند نہیں کرتے۔

---

[1] احقرِ زمن یعنی اپنے زمانہ کا معمولی آدمی (یہ غایت تواضع ہے) ۱۲

[2] "سفیر ہندوستان" امرتسر شہر میں ایک پریس تھا، جس میں اشتہار طبع کرایا گیا تھا ۱۲۔ [3] نزاع فیما بین یعنی باہمی جھگڑا ۱۲

آپ اوروں سے ہر دعوے پر حسب نصِّ صریح مُتَّفَق عَلَیہ، کے طالب ہیں تو اپنے دعوؤں کے لئے اگر ایسے دلائل سے بڑھ کر نہیں، تو ایسے تو بالضرور ہی آپ نے لگا رکھے ہوں گے؟ اس لئے بروئے انصاف وقواعدِ مناظرہ اول آپ کو یہ لازم تھا کہ اپنے مطالب کو بطورِ مُشارٌ الیہ[1] ثابت فرماتے، پھر کہیں کسی اور سے اُلجھنے کو تیار ہوتے، اور ہم کو بھی اُسی وقت جواب دینا مناسب تھا۔

مگر بوجوہِ چند در چند اس کش مکش میں پھنس کر اپنے اوقات کا خون کرتا ہوں، پَر[2] یہ عرض کئے دیتا ہوں کہ سرِ دست تو میں روایات کا پتہ بتائے دیتا ہوں، اگر آپ اپنے مطالب کے لئے نصوصِ صریحہ لائیں گے، اور اُن کی صحت واتفاق ثابت کر دکھلائیں گے، تو پھر ہم بھی ان شاء اللہ اس باب میں قلم اُٹھائیں گے، اور یہ بھی اُسی وقت بتلائیں گے کہ کون سے مطالب کو کس درجہ کا ثبوت درکار ہے؟ یعنی تواتر وصحت، وحُسْن وضُعْف وغیرہ مراتبِ روایات میں سے کون سی بات کس مطلب کے لئے درکار ہے؟ اس لئے اس بات کو تو ابھی یوں ہی رہنے دیجئے، پَر اپنے اعتراضوں کا جواب سن لیجئے۔

[1] مشارٌ الیہ: جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی پہلے آپ احادیثِ صحیحہ صریحہ متفق علیہا سے اپنا مسلک ثابت فرمایئے ۱۲

[2] پَر: لیکن ۱۲

①

رفع یدین کا مسئلہ

مذاہبِ فقہاء ـــــ اختلاف کی وجہ ـــــ رفع اور ترک رفع کی روایات ـــــ نقطہائے نظر کا اختلاف ـــــ نسخ رفع کے دلائل ـــــ دوام رفع کی کوئی دلیل نہیں ہے ـــــ اور رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور احادیث میں تعارض بھی نہیں ہے ـــــ متبع حدیث کون ہے؟

(۱)

رفعِ یدین کا مسئلہ

نماز کے شروع میں تکبیر تحریمہ کے وقت رفعِ یدین (دونوں ہاتھ اُٹھانا) بالاتفاق سنت ہے، اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع یدین سنت ہے یا نہیں؟ اس میں امت کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے دو امام ان دو جگہوں میں بھی رفع یدین کو سنت کہتے ہیں، اور دو امام رفعِ یدین نہ کرنے کو سنت کہتے ہیں، مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفعِ یدین مکروہ یعنی خلافِ اولیٰ ہے، شامی میں ہے کہ

(قوله اِلّا فی سبع) اشار الی انہ لا یرفعُ عند تکبیرات الانتقالات خلافاً للشافعی واحمدَ فیکرہُ عندنا، ولا یفسدُ الصلوٰۃُ

(شامی ص ۳۴۲ ج ۱)

صاحبِ دُرِّ مختار نے اپنے قول "اِلّا فی سبع" سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تکبیراتِ انتقالیہ کے وقت ہاتھ نہیں اُٹھائے جائیں گے، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اختلاف ہے، پس ہاتھ اُٹھانا ہمارے نزدیک مکروہ ہے، اور نماز فاسد نہیں ہوتی۔

مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اُٹھتے ہوئے رفعِ یدین مکروہ ہے، علامہ دَرْدِیرؒ کی شرح صغیر میں ہے کہ

وندبَ رفعُ الیدَیْنِ مع الاِمام ای عندہ لا عند رکوعٍ ولا رفعٍ منه ولا عند قیامٍ مِن

تکبیر تحریمہ کے وقت رفعِ یدین مستحب ہے، رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اُٹھتے وقت اور دو رکعت

اثنتین (بلغۃ السالک للصاوی مع الشرح الصغیر ص۱۱ ج۱) — کے بعد تیسری رکعت کے لئے اُٹھتے وقت مستحب نہیں ہے۔

علامہ عبدالرحمن جزیری "کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ" میں تحریر فرماتے ہیں کہ

المالکیۃ، قالوا: رفع الیدین حذو المنکبین عند تکبیرۃ الاحرام مندوب، وفیما عدا ذلک مکروہ (ص۲۵۰ ج۱) — مالکیہ فرماتے ہیں کہ دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک اُٹھانا تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے، اور اس کے علاوہ میں مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفعِ یدین سنت مؤکدہ ہے، کتاب الاُم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کرنے کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

وبھذا نقول فنامر کل مصلٍ اماماً، او ماموماً، او منفرداً، رجلاً، او امرأۃً: ان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوٰۃ واذا کبّر للرکوع، واذا رفع راسہ من الرکوع (کتاب الاُم ص۱۲۶ ج۱) — یہی ہمارا مذہب ہے، چنانچہ ہم ہر نمازی کو حکم دیتے ہیں ـــــ خواہ امام ہو یا مقتدی، یا منفرد، مرد ہو یا عورت ـــــ کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ اُٹھائے جب نماز شروع کرے، جب رکوع کے لئے تکبیر کہے، اور جب اپنا سر رکوع سے اُٹھائے۔

اور امام نوویؒ شرحِ مہذب میں تحریر فرماتے ہیں کہ

واما رفعھما فی تکبیرۃ الرکوع وفی الرفع منہ فمذھبنا انہ سنۃ فیھما. (المجموع ص۳۹۹ ج۳) — اور رہا رفع یدین رکوع کی تکبیر کے وقت، اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت تو ہمارا مذہب یہ ہے کہ وہ سنت ہے ان دونوں جگہوں میں۔

امام شافعیؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ مذکورہ بالا تین۳ جگہوں کے علاوہ نماز میں کسی اور جگہ رفع یدین نہیں ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ

ولا نامرہ ان یرفع یدیہ فی شیٍٔ من الذکر فی الصلوٰۃ التی لھا رکوع وسجود الا فی ھذہ المواضع الثلٰث. (کتاب الاُم ص۱۲۶ ج۱) — اور ہم نمازی کو رفع یدین کا حکم کسی تکبیر کے وقت نہیں دیتے ہیں ـــــ رکوع سجدہ والی نماز میں ـــــ مگر ان تین جگہوں میں۔

مگر شوافع کے نزدیک مذکورہ بالا تین۳ جگہوں کے علاوہ ایک اور جگہ بھی رفع یدین مستحب ہے، اور وہ ہے تیسری رکعت کے شروع میں، امام نوویؒ شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ

فحصل من مجموع ما ذكرته انه يتعين القول باستحباب رفع اليدين اذا قام من الركعتين. (المجموع ص۴۴۸ ج۳)

مذکورہ بالا تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ دو رکعت کے بعد جب تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو، اُس وقت رفع یدین کو مستحب ماننا ضروری ہے۔

حنابلہ کا مذہب بھی وہی ہے جو امام شافعیؒ کا مذہب ہے، علامہ جزیریؒ کتاب الفقہ میں لکھتے ہیں کہ

الحنابلة، قالوا: يسن للرجل والمرأة رفع اليدين الى حذو المنكبين عند تكبيرة الاحرام، والركوع، والرفع منه (ص۲۵۰ ج۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے بھی اور عورت کے لئے بھی دونوں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا مسنون ہے تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے وقت، اور رکوع سے اُٹھتے وقت۔

اختلاف کی وجہ

یہ ہے کہ رفعِ یدین کے سلسلہ میں روایتیں مختلف وارد ہوئی ہیں، اور دورِ اول میں صحابہ کرام اور تابعینِ عظام رح کا عمل بھی مختلف رہا ہے، اس لئے ہر مجتہد نے غور کیا کہ دونوں میں راجح کیا ہے؟ جس نے جس بات کو راجح سمجھا اسی کو اختیار کیا۔

رفع یدین کی روایت

رفعِ یدین کی روایات مُتعدّد ہیں، مگر قائلینِ رفع کے نزدیک قوی ترین روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی ہے، جس کے الفاظ بخاری شریف میں یہ ہیں:

قال ابن عمر رضي الله عنهما: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، اذا قام في الصلوٰة، رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك اذا رفع رأسه من الركوع ويقول: سمع الله لمن حمده، ولا يفعل ذلك في السجود.

(بخاری شریف ص۱۰۲ باب رفع الیدین)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپؐ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ اُٹھائے یہاں تک کہ وہ آپؐ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہوگئے، اور حضورؐ یہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے تکبیر کہتے تھے، اور یہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اُٹھاتے تھے اور سَمِعَ اللہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہتے تھے، اور سجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے

یہ حدیث شریف رفع یدین کے سلسلہ میں سب حدیثوں سے زیادہ قوی سمجھی گئی ہے۔

ترکِ رفع کی روایت

اور رفعِ یدین نہ کرنے کے بارے میں صریح روایات پانچ ہیں، اُن میں سے ایک درج ذیل ہے

عن علقمة قال قال ابن مسعود رضی الله عنه: الا اُصلّی بکم صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ فصلّی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة. (ترمذی شریف ص ۳۵ ج ۱)

حضرت علقمہؒ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا؛ کیا میں آپ حضرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں؟ پھر آپؓ نے نماز پڑھی، پس پہلی مرتبہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کیا۔

اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حَسَن کہا ہے، اور ابنِ حزم ظاہری (غیر مُقلِّد) نے اپنی مشہور کتاب "المحلّٰی"[1] میں صحیح کہا ہے، کچھ حضرات نے اس حدیث پر کلام کیا ہے، مگر علامہ احمد محمد شاکرؒ نے اس کو مُسترد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

وهذا الحديث صحيح صحّحه ابن حزم وغيره من الحفّاظ، وما قالوا فی تعليله ليس بعلّة (شرح ترمذی ص ۴۱ ج ۲)

یہ حدیث صحیح ہے، ابن حزم اور دیگر حفاظ حدیث نے اس کو صحیح کہا ہے، اور لوگوں نے اس کی تعلیل میں جو کچھ کہا ہے وہ عِلّت (خرابی) نہیں ہے۔

رفعِ یدین کا مسئلہ چونکہ مُعرکۃ الآراء ہے اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث پر بھی طرح طرح سے کلام کیا گیا ہے[2]، جس طرح عبداللہ بن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث پر کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے، مگر ہمارے نزدیک صحیح بات وہ ہے جو علّامہ ابنِ ہُمامؒ (حنفی) نے ہدایہ کی شرح میں تحریر فرمائی ہے

والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه صلی الله علیه وسلم: الرفع عند الركوع وعدمه، فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض. (فتح القدیر ص ۲۷۰ ج ۱)

ساری بحث کے بعد تحقیقی بات یہ ہے کہ دونوں روایتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، یعنی رکوع میں جاتے وقت ہاتھ اُٹھانا، اور نہ اُٹھانا، لہٰذا تعارض کی وجہ سے ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی۔

نیز عمل کے اعتبار سے بھی دونوں باتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتُر کے ساتھ مروی ہیں، امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ

تواتر العمل بهما من عهد الصحابة والتابعين

دونوں باتوں پر متواتر عمل رہا ہے صحابہ کرام تابعین

---

[1] المحلّٰی ص ۸۸ ج ۴

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ص ۴۷۳ ج ۲ اور اختلافِ امت اور صراط مستقیم ص ۱۰۲ ج ۲

واتفاقھم علیٰ کِلا النحوین، وانما بقی الاختلاف فی افضل من الامرین۔ (نیل الفرقدین ص۳)

اور تبع تابعین کے زمانہ سے، اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ دونوں میں سے افضل کیا ہے؟

روایات کس طرف زیادہ ہیں اور عمل کس پر زیادہ ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ رفع یدین کی روایات ترکِ رفع سے زیادہ ہیں، قائلین کہتے ہیں کہ پچاس صحابہ کرام سے رفعِ یدین کی روایات مروی ہیں، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اُن صحابہ کو بھی شمار کر لیا گیا ہے جن سے صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین مروی ہے، صحیح تعداد شوکانیؒ کی تصریح کے مطابق بیس ۲۰ ہے، اور اس میں بھی نقد کی گنجائش ہے، امام العصر علامہ کشمیریؒ کی تحقیق کے مطابق بحث وتمحیص کے بعد پندرہ صحابہ یا اس سے بھی کم رہ جاتے ہیں[۱] ——— اور ترکِ رفع کی صریح روایات پانچ ہیں۔

مگر عمل کی صورت اس سے مختلف ہے، مدینہ منورہ جو مہبطِ وحی ہے، اور کوفہ جو عساکر اسلام کی چھاؤنی ہے، اور جس میں پانچ سَو صحابہ کرام کا فروکش ہونا ثابت ہے ان دو شہروں کے بارے میں موافق ومخالف سب تسلیم کرتے ہیں کہ کوفہ میں تو کوئی بھی رفع یدین نہیں کرتا تھا[۲]، اور مدینہ کی اکثریت رفع یدین نہیں کرتی تھی، چنانچہ امام مالکؒ جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں مجبور ہوئے کہ تعاملِ مدینہ کے پیشِ نظر ترکِ رفع کو اختیار کریں، اور

---

[۱] نیل الفرقدین ص۲۲

[۲] مولانا ابو الحسنات عبد الحیٔ لکھنویؒ نے مؤطا محمد کے حاشیہ میں امام محمد بن نصر مروزیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ

لا نعلم مصرًا من الامصار ترکوا باجماعھم رفع الیدین عند الخفض والرفع فی الصلوٰۃ إلَّا اھلَ الکوفۃ (التعلیق الممجد ص۹۱)

ہم کسی شہر کے بارے میں نہیں جانتے کہ وہاں کے تمام باشندوں نے رکوع میں جھکتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کو چھوڑ دیا ہو سوائے کوفہ والوں کے

اس سے معلوم ہوا کہ کوفہ کے علاوہ دیگر شہروں میں کچھ لوگ رفع یدین کرتے تھے، اور کچھ لوگ نہیں کرتے تھے، البتہ کوفہ کے تمام باشندے ——— خواہ وہ فقہاء ہوں یا محدثین ——— رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور کوفہ وہ مقام ہے جہاں پانچ سَو صحابہ کرام کا فروکش ہونا ہر کسی کو تسلیم ہے، اور عجلیؒ کے قول کے مطابق ڈیڑھ ہزار صحابہ کرام کوفہ میں سکونت پذیر تھے، جن میں ستر بدری صحابہ اور تین سَو اصحابِ بیعتِ رضوان تھے، یہ سب حضرات صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے اس کے بعد نہیں کرتے تھے۔ ۱۲

باقی بلادِ اسلامیہ میں رفع کرنے والے بھی تھے، اور رفع نہ کرنے والے بھی تھے۔[1]

اور یہ صورتِ حال اس لئے تھی کہ جو عمل جس قدر زیادہ رائج ہوتا ہے اس کے بارے میں روایات کم ہو جاتی ہیں، کیونکہ تعامل خود بہت بڑی دلیل ہے، اس کی موجودگی میں روایات کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے وہ بات بغیر کسی لیت و لعل کے تسلیم کر لینی چاہئے جو علامہ ابن ہمام کے حوالہ سے پہلے گذر چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع بھی ثابت ہے اور عدم رفع بھی۔

نقطۂ نظر کا اختلاف:۔ مجتہدین کرام نے جب مختلف روایات میں غور کیا تو دو نقطۂ نظر سامنے آئے۔

پہلا نقطۂ نظر: کچھ حضرات نے یہ سمجھا کہ رفع یدین تکبیرِ فعلی یعنی تعظیم عملی ہے، اور نماز کے لئے زینت ہے، امام شافعیؒ سے ایک موقع پر پوچھا گیا کہ رکوع میں جاتے ہوئے رفعِ یدین کرنے کی کیا وجہ ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ

مِثلُ معنی رَفعِھما عند الافتتاح، تعظیمًا للہ، وسُنَّۃٌ مُتَّبعۃٌ، یُرجیٰ فیھا ثوابُ اللہ، ومِثلُ رفع الیدین علی الصفا والمروۃِ وغیرھما۔ (نیل الفرقدین ص۷)

اس کی وہی حکمت ہے جو تکبیر تحریمہ کے وقت رفعِ یدین کی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا، اور یہ ایک معمول بہا سنت ہے جس میں ثواب کی امید ہے، اور جیسے صفا، مروہ پر اور دوسرے موقعوں پر رفع یدین کیا جاتا ہے۔

حضرت سعید بن جبیرؒ نے رفع یدین کی حکمت بیان فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ

اِنَّما ھو شیٔ یُزَیِّنُ بہ الرجلُ صلوٰتہ (نیل ص۸)

رفع یدین کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ آدمی اپنی نماز کو مزین کرتا ہے۔

جن حضرات کا یہ نقطۂ نظر بنا انھوں نے رفع یدین کی روایات کو ترجیح دی، اور ان کو معمول بہا بنایا۔

دوسرا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ رفع یدین کا مقصد تحرُّم ہے جیسے سلام کے وقت دائیں بائیں منہ پھیرنے کا مقصد تحلُّل ہے، چنانچہ نماز کے شروع میں تحرُّم قولی یعنی تکبیر تحریمہ، اور تحرُّم فعلی یعنی رفع یدین

---

[1] امام العصر علامہ کشمیریؒ نیل الفرقدین میں تحریر فرماتے ہیں: وقد کان فی سائر البلاد تارکون و کثیرٌ من التارکین فی المدینۃ فی عھد مالکؒ وعلیہ بنیٰ مختارہ (ص۲۲) ۱۲

کو منع کیا گیا ہے، تاکہ قول وعمل میں مطابقت ہو جائے، اس موقع کے علاوہ نماز کے درمیان مذکورہ فعلی کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں، بلکہ وہ محض ایک حرکت ہے اور حرکت نماز کے منافی ہے، مسلم شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے، آپ نے دیکھا کہ لوگ نماز پڑھتے ھیں اور السّلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے وقت دونوں جانب ہاتھ سے اشارہ کرتے ہیں، اس پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

عَلَامَ تُؤْمُوْنَ بِأَيْدِيْكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ؟ إِنَّمَا يَكْفِيْ أَحَدَكُمْ أَنْ يَضَعَ يَدَهُ عَلَى فَخِذِهِ، ثُمَّ يُسَلِّمُ عَلَى أَخِيْهِ: مَنْ عَلَى يَمِيْنِهِ وَشِمَالِهِ (صحیح مسلم ص ۱۸۱ ج ۱)	کیا بات ہے کہ آپ لوگ ہاتھوں سے اس طرح اشارہ کرتے ہیں جیسے کہ وہ بدکے ہوئے گھوڑوں کی دُمیں ہوں؟! آپ لوگوں کے لئے یہ بات کافی ہے کہ ہاتھ رانوں پر رکھے ہوئے دائیں بائیں اپنے بھائیوں کو سلام کریں۔

علاوہ ازیں ترمذی شریف کی روایت میں نماز کی حقیقت یہ بیان کی گئی ہے:

الصَّلٰوةُ مَثْنٰى مَثْنٰى تَشَهَّدُ فِيْ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ وَتَخَشُّعٌ وَتَضَرُّعٌ وَتَمَسْكُنٌ وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ ـــــ يقول ترفعهما ـــ إِلٰى رَبِّكَ مُسْتَقْبِلًا بِبُطُوْنِهِمَا وَجْهَكَ وَتَقُوْلُ: يَا رَبِّ! يَا رَبِّ! ومن لم يفعل ذٰلك فهو كذا وكذا! (ترمذی ص ۵۱ ج ۱)	نماز دو دو، دو دو رکعتیں ہیں یعنی ہر دو رکعت پر قعدہ ہے، اور فروتنی ہے، اور گڑگڑانا ہے، اور مسکین بننا، اور آپ اپنے دونوں ہاتھ اپنے پروردگار کے سامنے اس طرح اٹھائیں کہ ہتھیلیاں چہرے کی طرف ہوں اور آپ کہیں اے میرے رب! اے میرے رب! اور جس نے ایسا نہیں کیا وہ ایسا اور ایسا ہے (یعنی ناپسندیدہ بندہ ہے اور اس کی نماز ناقص ہے)

اس روایت میں نماز کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ اس بات کی مقتضی ہے کہ نماز میں زیادہ سے زیادہ سکون ہونا چاہیئے، اور نماز میں بار بار ہاتھ اٹھانا ظاہر ہے کہ اس مقصد کو فوت کرتا ہے۔ جن حضرات کا یہ نقطۂ نظر ہے انھوں نے ترکِ رفع کی روایات کو ترجیح دی۔

اختلاف کی دوسری وجہ

اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مجتہدین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا عمل کون سا تھا اور آخری عمل کون سا؟ یعنی رفع اصل ہے یا ترکِ رفع اصل ہے؟ کچھ حضرات کا خیال یہ ہے کہ پہلے رفع صرف تکبیر تحریمہ کے وقت تھا، پھر تدریجاً دوسری جگہوں میں

بھی بڑھایا گیا ہے ———— اس کے بالمقابل دوسرا نقطۂ نظر اس سے بالکل مختلف ہے کہ پہلے نماز میں ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا، پھر تدریجاً اس کو ختم کیا گیا، اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت باقی رہا، لہٰذا حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترکِ رفع ہے۔

یہی دوسرا نقطۂ نظر قرینِ صواب ہے کیونکہ احادیث کا اگر جائزہ لیا جائے تو درج ذیل مواقع میں رفع یدین کا ذکر ملتا ہے۔

① صرف تکبیر تحریمہ کے وقت (کمافی روایۃ ابن مسعودؓ)
② رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت بھی (کمافی روایۃ ابن عمرؓ)
③ سجدہ میں جاتے وقت بھی (نسائی شریف ص۱۶۵ ج۱، حدیث مالک بن حویرثؓ)
④ دونوں سجدوں کے درمیان بھی (ابوداؤد شریف ص۱۰۵ ج۱، نسائی شریف ص۱۷۲ ج۱ حدیث ابن عباسؓ)
⑤ دوسری رکعت کے شروع میں بھی (ابوداؤد شریف ص۱۰۵ ج۱ حدیث وائل بن حجرؓ)
⑥ تیسری رکعت کے شروع میں بھی (بخاری شریف ص۱۰۲ ج۱ حدیث ابن عمرؓ)
⑦ ہر اونچ نیچ پر (عند کل خفضٍ و رفعٍ، ابن ماجہ ص۶۲ حدیث عمیر بن حبیب ولفظہ یرفعُ یدیہ مع کل تکبیر)

رفع یدین کے یہ تمام مواقع احادیث کی کتابوں میں مروی ہیں، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ صرف تین موقعوں پر رفع یدین کو سنت سمجھتے ہیں، باقی جگہوں میں منسوخ مانتے ہیں، لہٰذا فی الجملہ نسخ ان حضرات نے بھی تسلیم کر لیا یعنی مذکورہ بالا سات جگہوں میں سے پانچ جگہوں میں قائلین رفع بھی نسخ تسلیم کرتے ہیں، اور ایک جگہ یعنی تکبیر تحریمہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ نسخ نہیں ہوا ہے۔

اب اختلاف صرف یہ ہے کہ دوسری صورت میں یعنی رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین معمول بہا ہے یا منسوخ؟ دو امام کہتے ہیں کہ ان دو۲ جگہوں میں رفع یدین منسوخ نہیں ہوا ہے بلکہ معمول بہا ہے، اور دو۲ امام فرماتے ہیں کہ ان دو۲ جگہوں میں بھی رفع یدین منسوخ ہو گیا ہے۔

ہم اگر نقطۂ نظر کے اس اختلاف کو سمجھنا چاہیں اور جاننا چاہیں کہ کون سا نقطۂ نظر صحیح ہے؟ تو ہمیں ایک مثال پیشِ نظر رکھنی ہوگی، وہ مثال یہ ہے کہ ایک بڑے محل کے بارے میں ہمارے سامنے مختلف رپورٹیں ہیں کہ اس کے ایک۱ کمرہ میں بجلی ہے، تین۳ کمروں میں بجلی ہے، چار۴ میں، پانچ۵ میں، چھ۶ میں سات۷ میں، اور ہر کمرہ میں بجلی ہے۔ رپورٹوں کے اس اختلاف کو ختم کرنے کی دو۲ ہی صورتیں ہیں اگر صورتحال

ہے کہ تدریجاً بجلی بڑھائی گئی ہے تو ہمیں آخری رپورٹ لینی ہوگی کہ ہر کمرہ میں بجلی ہے، اور باقی رپورٹوں کے بارے میں ہمیں کہنا ہوگا کہ وہ پہلے زمانہ کی رپورٹیں ہیں جبکہ اُتنے ہی کمروں میں بجلی لگی تھی، اور اگر صورت حال دوسری ہے یعنی تدریجاً بجلی ختم کی گئی ہے تو پھر ہمیں ایک کمرہ والی رپورٹ لینی ہوگی، اور باقی کے بارے میں یہ کہنا ہوگا کہ وہ پہلے زمانہ کی رپورٹیں ہیں جبکہ ان کمروں میں بھی بجلی تھی، مگر وہ بعد میں ختم کر دی گئی۔

مذکورہ بالا مثال کی روشنی میں معقول نقطۂ نظر صرف دو ہی ہو سکتے ہیں، یا تو صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین مانا جائے، باقی روایتوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ سب روایتیں صحیح ہیں مگر پہلے زمانہ کی ہیں جو بعد میں منسوخ ہو گئی ہیں، یا پھر ہر اونچ نیچ میں رفع یدین مانا جائے، اور باقی روایتوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ پہلے زمانہ کی ہیں جس وقت صرف اُنہی مواقع میں رفع یدین تھا، درمیان کی کوئی روایت لینا کوئی معقول نقطۂ نظر نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے یہ سمجھا کہ رفع یدین تدریجاً ختم کیا گیا ہے، اور آخر میں صرف ایک جگہ باقی رہ گیا ہے، اور ان کا یہ سمجھنا بایں وجہ قابلِ قبول ہے کہ دوسرے دو امام بھی فی الجملہ نسخ تسلیم کرتے ہیں۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا نقطۂ نظر بایں وجہ قابلِ قبول نہیں ہے کہ وہ ایک طرف نسخ بھی تسلیم کرتے ہیں، اور دوسری طرف آخری روایت بھی نہیں لیتے، بلکہ درمیانی مرحلہ کی ایک روایت لیتے ہیں، اور یہ بات کسی طرح معقول نہیں ہو سکتی۔

نسخ کا ایک اور واضح قرینہ

روایات کا جائزہ لینے سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوتی ہے کہ پہلے نماز میں بہت سی چیزیں جائز تھیں جو بعد میں ختم کر دی گئیں، ابو داؤد شریف میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں نماز میں تین تغیرات کا ذکر ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے مسبوق جب آتا تھا تو کسی نمازی سے پوچھ لیتا تھا کہ کتنی رکعتیں ہوئیں، پھر وہ فوت شدہ رکعتوں کو پڑھ کر نماز میں شریک ہوتا تھا، اسی طرح پہلے نماز میں سلام کا جواب دینا جائز تھا، پھر جب آیت قُومُوا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ نازل ہوئی تو نماز میں بولنے کی ممانعت کر دی گئی، اسی طرح پہلے دورانِ نماز سلام کا اشارہ سے جواب دینا جائز تھا، مسجد ضرار کے قصے میں جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قبا کی مسجد میں تشریف لے گئے تھے تو اہلِ قبا میں سے جو بھی آتا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرتا تھا، آپ نماز پڑھتے ہوئے اشارہ سے ان کو جواب

دیتے تھے۔

اسی طرح اوپر مسلم شریف کے حوالے سے جو روایت ذکر کی گئی ہے اس سے اور دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے نماز میں صرف تکبیر کے ساتھ رفع یدین نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ سلام کے وقت بھی رفع یدین کیا جاتا تھا، جس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی، اور امت اس پر متفق ہے کہ سلام کے وقت رفع یدین منسوخ ہو گیا ہے۔

مسلم شریف ہی میں اس روایت سے اوپر متصل حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت بھی ہے جس میں حضورؐ نے سلام کے علاوہ اور جگہوں میں رفع یدین کرنے پر بھی نکیر فرمائی ہے، اور نماز میں پُرسکون رہنے کا حکم دیا ہے۔ وہ روایت یہ ہے:

عن جابر بن سَمُرَۃ رضؓ قال: خَرَجَ علینا رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال: مَالِی اَرَاکُمْ رَافِعِیْ اَیْدِیکم کَاَنَّھَا اَذْنَابُ خَیْلٍ شُمُسٍ؟! اُسْکُنُوْا فی الصلوٰۃ!

(مسلم شریف باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ الخ ص ۱۵۲ ج ۱ مصری)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا کہ: کیا بات ہے کہ میں آپ لوگوں کو ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں بدکے ہوئے گھوڑوں کی دُموں کی طرح؟! نماز میں سکون اختیار کرو۔

یہ روایت سابقہ روایت سے بالکل مختلف ہے، امام نَوَوِی رحؒ کا دونوں حدیثوں کو ایک گردانا صحیح نہیں ہے، اس حدیث میں جس رفع یدین کا ذکر ہے وہ سلام کے علاوہ دیگر مواقع میں کیا جانے والا رفع یدین ہے، اسی پر آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی ہے، اور پُرسکون رہنے کا حکم دیا ہے۔ "نماز میں پرسکون رہو"، کا حقیقی مفہوم یہی ہے۔

اور اگر بالفرض دونوں واقعے ایک ہوں تب بھی سلام کے وقت کے رفع یدین پر دیگر مواقع کے رفع یدین کو قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب سلام کے وقت رفع یدین نماز کے مُنافی ہے اور سکون کو ختم کرنے والا ہے تو دوسرے مواقع میں رفع یدین کا حال بھی یہی ہوگا، لہٰذا سب کا ایک ہی حکم ہوگا، اس لئے یہ روایت علاوہ دیگر قرائن کے نسخ کی واضح دلیل ہے۔

دوامِ رفع کی کوئی دلیل نہیں ہے

اور رفع یدین کا دوام کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ہر نماز میں رفع یدین کیا ہو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ آپ نے آمین بالجہر کی طرح گاہے ماہے رفع یدین کیا ہو، چنانچہ حضرت قدس سرہ نے جواب میں دوامِ رفع

کی دلیل طلب کی ہے کیونکہ اس کے بغیر مدعیٰ ثابت نہیں ہوسکتا۔

> **دفعہ اول:** آپ ہم سے رَفعِ یدَین نہ کرنے کی حدیثِ صحیح مُتفق علیہ مانگتے ہیں جو دربارۂ عدم رفع، نَصّ[1] صریح بھی ہو، ہم آپ سے دوامِ رَفعِ یدَین کی نَصّ صریح مُتفَق عَلَیہ، کے طالب ہیں، اگر ہو تو لائیے اور دس[1] کے بدلے بیس[1] لے جائیے ورنہ کچھ تو شرمائیے۔

رفعِ یدین کے آخری عمل ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے

نیز اس بات کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ رفعِ یدین آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا، اور ترکِ رفع پہلا عمل تھا، اگر ایسی کوئی دلیل ہوتی تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ پہلے رَفع نہیں تھا، بعد میں بڑھایا گیا، حضرت قدس سرہ نے مقابل سے رفع کے آخری عمل ہونے کی دلیل طلب فرمائی ہے، جسے آج تک کوئی پیش نہیں کرسکا، نہ قیامت تک کوئی پیش کرسکتا ہے۔

ع صلائے عام ہے یارانِ نکتہ دان کے لئے!

اور دلیل میں گنجائش رکھی ہے کہ نَصّ صریح، حدیث مُتفَق عَلَیہ ہونا ہی ضروری نہیں ہے، قابلِ استدلال روایت سے ــــ اگرچہ وہ حسن لغیرہ کے درجہ کی ہو ــــ یہ بات ثابت کی جائے۔

> اور یہ بھی نہ ہو تو آپ آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں کسی نَصّ سے آپؐ کا رفعِ یدین کرنا ثابت کیجئے، اور دس[1] کی جگہ بیس[2] لیجئے، اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے سامنے مُنہ نہ کیجئے! زیادہ وُسعت چاہئے تو ہم صحیح کی بھی قید نہیں لگاتے، چہ جائے کہ مُتفَق عَلَیہ ہو۔

مُتبِع حدیث کون ہے؟

جب رفعِ یدین کا نہ دوام ثابت ہے، نہ آخری عمل ہونا ثابت ہے اور نَسخِ رَفع کے قرائن موجود ہیں تو بتائیے کہ منسوخ حدیثوں پر عمل کرنے والا حدیث کی پیروی کرنے والا کہلائے گا، یا ناسخ اور معمول بہا حدیثوں پر عمل کرنے والا مُتبع سنتِ نبوی ہوگا؟

> اگر اس پر بھی آپ سے کچھ نہ بن آئے تو پھر آپ ہی فرمائیں کہ اب مُتبعِ حدیث وسنّت کون ہے؟ آپ یا ہم؟

[1] نَصّ: ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ (مصباح اللغات)

احادیث میں تعارض نہیں ہے: اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رفع کے سلسلہ کی روایات مُتعارِض ہیں، ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، تعارُض اُس وقت تک رہتا ہے جب تک تقدیم وتاخیر اور ناسخ ومنسوخ ثابت نہ ہوجائیں، اور رفع اور ترکِ رفع کی روایات میں قرائنِ قویہ اور روایاتِ صحیحہ سے تقدیم وتاخیر اور ناسخ و منسوخ متعین ہیں، جیساکہ تفصیل سے عرض کیاجاچکاہے، لہذا جو حضرات روایات کی کثرت کی وجہ سے یا اسانید کی قوت کی وجہ سے رفع کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں، وہ محض اپنی رائے کی پیروی کرتے ہیں، مُتّبعِ حدیث اُن کو نہیں کہاجاسکتا، اور جو لوگ ترکِ رفع کی روایات پر عمل کرتے ہیں وہ ناسخ روایتوں پر عمل کرتے ہیں، اور نسخ، روایات وتعامل اور قرائنِ قویّہ سے ثابت ہے، پس یہ رائے کے دخل کے بغیر احادیث پر عمل کرنا ہے جس سے بہتر کوئی صورت نہیں ہوسکتی۔

> درصورتیکہ دوامِ رفع، اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا تو بقاءِ نسخِ رفع سے احادیثِ رفع ساکت ہوں گی، اور اس سبب سے احادیثِ نسخ وترک، رفع کے مُعارِض نہ ہوں گی، جو آپ کو یہ گنجائش ملے کہ احادیثِ رفع کو احادیثِ ترک پر ترجیح دینے کے واسطے آمادہ ہوں۔
> مگر اس صورت میں حنفی مُتّبعِ حدیث ہوں گے، اور آپ اپنی رائے کے تابع، اور اتنی بات آپ بھی جانتے ہوں گے کہ احادیثِ ترکِ رفع بہرحال آپ کی رائے نارسا اور اجتہاد ناروا سے کہیں بہتر ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ترکِ رفع کے معنی ہیں "عدمِ رفع" (رفع نہ کرنا) اور عدم وجود سے مُقدّم ہوتا ہے، پس رفع نہ کرنا پہلے ہوگا، اور رفع کرنا بعد کا عمل ہوگا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں ترک بمعنی "عدمِ فعل" نہیں ہے، بلکہ یہاں ترک کے معنی یہ ہیں کہ ایک عمل جو پہلے رائج تھا بعد میں موقوف کردیاگیا، پس احادیثِ ترکِ رفع بذاتِ خود نسخ کی سب سے بڑی دلیل ہیں، جس کے بعد کسی اور دلیل کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

> مگر یہ یاد رہے کہ "ترک" اُن احادیث میں بمعنی "عدمِ فعل" نہیں، بلکہ موقوفی بعد رواج مراد ہے، جس سے نسخِ رفع عیاں ہے۔

۲

آمین بالجہر کا مسئلہ

مذاہب فقہاء ــــ آمین کے بارے میں روایات ــــ سلف صالحین کا عمل ــــ سرًا آمین کہنے کے دلائل ــــ آہستہ آمین کہنا اصل ہے اور جہرًا کہنا تعلیم کے لئے تھا ــــ سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ کی روایتوں میں تطبیق

جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ کے بعد جہراً یا سرًّا (زور سے یا آہستہ) آمین کہنے کے بارے میں فقہاء کرام کی رائیں مختلف ہیں، جن کی تفصیل درجِ ذیل ہے۔

احناف کے نزدیک امام و مقتدی سب کے لئے آمین کہنا بھی سنت ہے اور اس کا سرًّا (آہستہ) کہنا بھی سنت ہے، یعنی یہ دو سنتیں علیحدہ علیحدہ ہیں ایک آمین کہنا اور دوسرے اس کو سرًّا کہنا، دُرِّ مختار میں ہے:

والثناءُ، والتعوّذُ، والتسمیةُ، والتأمینُ وکونهن سرًّا

اور (نماز کی سنتیں) ثناء، اعوذ باللہ اور بسم اللہ پڑھنا اور آمین کہنا ہیں، اور ان چاروں کا سرًّا کہنا ہے۔

وکونهنّ سرًّا پر علامہ شامیؒ نے حاشیہ لکھا ہے کہ

جَعَلَ سِرًّا خبرَ الکونِ المحذوفِ لِیُفیدَ اَنَّ الإسرارَ بها سُنَّةٌ اُخْریٰ، فعلیٰ هٰذا سُنِّیَّةُ الاتیانِ بِهَا تحصُلُ و لو مع الجهرِ بِهَا۔
(شامی ص۳۹۱ ج۱ بحث سنن الصلوۃ)

صاحبِ دُرِّ مختار نے سرًّا کو کَون (مصدر کان) محذوف کی خبر بنایا ہے، تاکہ یہ بات معلوم ہو کہ ان چاروں کا آہستہ کہنا دوسری سنت ہے، لہٰذا ان چاروں کو کہنے کی سنت ادا ہوجائے گی اگرچہ جہراً (زور سے) کہے (البتہ سرًّا کہنے کی سنت ادا نہ ہوگی جو ایک مستقل سنت ہے)

مالکیہ کا مُفتیٰ بہٖ مذہب بھی یہی ہے کہ آہستہ آمین کہنا مستحب ہے، علّامہ دَرْدِیرؒ کی شرحِ صغیر میں ہے کہ

نُدِبَ الإسرارُ بهٖ ای بالتأمین لِکلِّ مُصَلٍّ

آہستہ آمین کہنا مستحب ہے ہر اس نمازی کے لئے

طُلِبَ منه (بُلغة السالك ج۱ ص۱۱۹) جس سے آمین کہنے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک امام و مقتدی سب کے لئے جہراً (زور سے) آمین کہنا سنت ہے، ابن قدامہؒ لکھتے ہیں کہ

ویُسَنُّ ان یَجْهَرَ به الامامُ والمأمومُ فیما یُجْهَرُ فیه بالقراءةِ واخفاؤُها فیما یُخْفیٰ فیه۔ (المُغْنی ج۱ ص۵۲۹)

امام و مقتدی کا زور سے آمین کہنا مسنون ہے ان نمازوں میں جن میں زور سے قرات کی جاتی ہے اور آہستہ آمین کہنا مسنون ہے ان نمازوں میں جن میں آہستہ قرات کی جاتی ہے۔

امام شافعیؒ کا قولِ قدیم یہ تھا کہ جہری نمازوں میں امام و مقتدی سب کے لئے جہراً آمین کہنا سنت ہے، اور ان کا قولِ جدید یہ ہے کہ صرف امام کے لئے جہراً آمین کہنا سنت ہے، اور مقتدیوں کے لئے سِرّاً آمین کہنا سنت ہے ——— مگر شوافع کے نزدیک مفتی بہ قولِ قدیم ہے، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے وعلیه الفتویٰ، امام رافعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، جدید قول پر شوافع نے فتویٰ نہیں دیا ہے۔ (معارف السنن ج۲ ص۳۹۷، شرح مُہذّب ج۳ ص۳۶۸)

مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آمین کے آہستہ یا بلند آواز سے کہنے کے جواز پر سب کا اتفاق ہے، البتہ دو اماموں کے نزدیک آہستہ کہنا بہتر ہے، اور دوسرے دو اماموں کے نزدیک زور سے کہنا بہتر ہے، الغرض اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا ہے، جواز اور عدمِ جواز کا نہیں ہے۔

آمین کے بارے میں روایات

مختلف ہیں، سِرّاً کہنے کی بھی روایات ہیں، اور جہراً کہنے کی بھی ہیں مگر جہراً آمین کہنے کے بارے میں جو روایات صحیح ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، مثلاً سب سے اعلیٰ درجہ کی روایت یہ ہے کہ

اذا اَمَّنَ الامامُ فَاَمِّنُوا، فانه مَنْ وَافَقَ تأمِینُه تأمینَ الملٰئکةِ غُفِرَ له ماتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه (رواہ الائمة الستة)

جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، کیونکہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے موافق ہوگا اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے۔

یہ حدیث صحیح ہے، اور اسی سے امام بخاریؒ نے آمین بالجہر ثابت کیا ہے، مگر یہ حدیث اس سلسلہ میں صریح نہیں ہے، کیونکہ مسلم شریف اور ابوداؤد شریف میں حدیث کے راوی امام ابن شہاب زہریؒ

کا حدیث کے آخر میں یہ قول ذکر کیا گیا ہے وَکَانَ رَسُولُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم یقولُ: آمین (اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہا کرتے تھے) اگر حضورؐ زور سے آمین کہتے تھے تو امام زہریؒ کو اس تصریح کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

علاوہ ازیں صحیحین میں اس حدیث شریف کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا قال الامامُ: وَلَا الضَّالِّیْنَ فقولوا: آمین فانہ مَنْ وَافقَ قولُہ قولَ الملائکۃِ غُفِرَ لہ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب امام وَلَا الضَّالِّیْنَ کہے تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا قول فرشتوں کے قول کے موافق ہوگا اس کی بخشش کردی جائیگی

(واللفظ للبخاری)

اس حدیث شریف میں مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کے وَلَا الضَّالِّین کہنے پر معلّق کیا گیا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں معقول ہے جب امام آمین سرًّا (آہستہ) کہے، ورنہ وَلَا الضَّالِّیْن کہنے پر آمین کہنے کو معلّق کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا، اور جب امام کا سرًّا آمین کہنا ثابت ہوا تو مقتدیوں کو بدرجۂ اولیٰ سرًّا کہنا چاہئے۔

اور یہ حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جیسا کہ پہلے گذری ہوئی حدیث بھی انہی سے مروی ہے اور جب ایک ہی حدیث دو طرح سے مروی ہو، ایک سے سرًّا آمین کہنے کا اشارہ ملتا ہو، اور دوسری سے جہرًا کہنے کا، تو اس کو صریح کیسے کہہ سکتے ہیں؟

اور جو روایات صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں مثلاً:

① حضرت وائل بن حجرؓ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ

سمعتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَرَأَ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّالِّیْن وقالَ: آمین، ومَدَّ بھا صَوتَہ، وفی روایۃ — میں نے سنا کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّالِّیْن پڑھا تو آمین کہا، اور آمین کہتے ہوئے اپنی آواز کو کھینچا، اور

لہ حضرت وائل بن حجرؓ یمن کے شہزادے تھے، جب پہلی مرتبہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا پُرتپاک استقبال کیا تھا، بلکہ ان کی آمد سے پہلے ہی حضورؐ نے صحابۂ کرامؓ کو خوشخبری سنائی تھی، وہ کئی دن حضورؐ کی خدمت میں رہے، اور دین کی ضروری تعلیم حاصل کرکے وطن واپس لوٹ گئے تھے ۱۲

ابی داؤد فجھر بآمین ، وفی اخری قال: آمین ورفع بھا صوتہ

دوسری روایت میں ہے کہ زور سے آمین کہی، اور تیسری روایت میں ہے کہ آمین کہتے وقت اپنی آواز بلند کی

یہ سب الفاظ سُفیان ثوری رحؒ کی روایت کے ہیں، اور ان کے ساتھی امام شعبہ رحؒ اسی روایت کو درج ذیل الفاظ سے روایت کرتے ہیں کہ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِم وَلَا الضَّالِّینَ فقال: آمین، وخفض بھا صوتہ[1]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِم وَلَا الضَّالِّینَ پڑھا تو آمین کہا، اور آمین کہتے وقت اپنی آواز پست کر دی۔

متن کے اس اختلاف کے علاوہ سفیان ثوری اور امام شعبہؒ کے درمیان اس حدیث کی سند میں بھی اختلاف ہے، جس کی وجہ سے امام بخاری اور امام مسلم نے صحیحین میں اس حدیث کو نہیں لیا ہے، محدثین نے اگرچہ اس بات پر پورا زور صرف کیا ہے کہ حضرت سفیان ثوری رحؒ کی روایت کو ترجیح دیں مگر وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ کیونکہ امام شعبہ کی سند پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں اس کے معقول جوابات موجود ہیں۔

② دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سورۂ فاتحہ پڑھ کر فارغ ہوتے تو آواز بلند کرتے اور آمین کہتے، ______ مگر یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں یحییٰ بن عثمان اور ان کے استاذ اسحٰق بن ابراہیم زُبَیدِی مُتکلَّم فیہ راوی ہیں۔

③ دار قطنی ہی میں اسی مضمون کی دوسری روایت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، مگر وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں ایک راوی بحرُ السَّقّا ہیں جو ضعیف ہیں۔

④ ابن ماجہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث ہے، مگر وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں ابن ابی لیلیٰ صغیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

⑤ ابن ماجہ ہی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ

ترک النّاسُ التأمینَ ، وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال غَیرِ المَغضُوبِ

لوگوں نے آمین کہنا چھوڑ دیا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وَلَا الضَّالِّین کہتے تو آمین کہتے

---

[1] رواہ احمد ص۳۱۶/۴ ، والطیالسی وابو یعلی الموصلی، والطبرانی ، و الحاکم ، کما فی نصب الرایۃ ص۳۶۹/۱

عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمعها أهل الصف الاول فيرتج بها المسجد
یہاں تک کہ پہلی صف والے اس کو سن لیتے یہاں تک کہ آمین کہنے کی وجہ سے مسجد گونج جاتی۔

یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان کے عم زاد ابو عبداللہ روایت کرتے ہیں، جن کا حال معلوم نہیں ہے، اور ان کے شاگرد بشر بن رافع نہایت ضعیف ہیں، ابن حبان ان کے بارے میں لکھتے ہیں یروی الموضوعات (یہ شخص موضوع روایتیں کرتا ہے۔)

(۶) اُمّ الحصین رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی جب حضور نے ولا الضالین کہا آمین کہی جس کو انھوں نے سنا درآں حالیکہ وہ عورتوں کی صف میں تھیں[1]۔ ——— یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم مکی ضعیف راوی کار ہیں[2]۔

الحاصل آمین بالجہر کے سلسلہ میں جتنی صریح روایات ہیں ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔

سلف کا عمل

رہا سلف کا عمل تو امام طبری رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ
ان اکثر الصحابۃ و التابعین رضی اللہ عنہم کانوا یخفون بها
صحابۂ کرام اور تابعین عظام کی زیادہ تعداد آمین آہستہ کہتی تھی۔
(اعلاء السنن ص ۲۲۳ ج ۲)

البتہ صغار صحابہ کے زمانہ میں خاص طور پر حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے جہراً آمین کہنے کا رواج ڈالا، ان کا دار السلطنت مکہ تھا اس لئے مکہ مکرمہ میں جہراً آمین کہنا رائج تھا، اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے ——— جن کی جائے پیدائش مکہ مکرمہ ہے ——— آمین بالجہر کو اختیار کیا، مگر مدینہ منورہ کی صورت حال دوسری تھی، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ نے ——— جن کے یہاں تعامل مدینہ کی سب سے زیادہ اہمیت ہے ——— سرّاً آمین کہنے کو اختیار فرمایا۔

سرّاً آمین کہنے کے دلائل

آہستہ آمین کہنے کی سب سے بڑی دلیل وہ حدیث شریف ہے جو پہلے بخاری شریف اور مسلم شریف کے حوالہ سے درج کی جاچکی ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کے ولا الضالین کہنے پر

---

[1] رواہ ابن راہویہ فی مسندہ کما فی نصب الرایہ ص ۳۷۱ ج ۱
[2] تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۲۲ ج ۲

مُتعلق فرمایا ہے، اس روایت کی کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی، اور اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَاَمِّنُوْا کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ جب امام کے آمین کہنے کا وقت آئے تو مقتدی بھی آمین کہیں۔

دوسری دلیل حضرت وائل بن حُجر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس کے راوی امام شعبہ ہیں اور جس کے الفاظ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهٗ ہیں۔

تیسری دلیل حضرت سَمُرۃ رضؓ اور حضرت عِمران رضؓ کا واقعہ ہے حضرت سَمُرۃ رضؓ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد تھوڑی دیر خاموش رہتے تھے، اور وَلَا الضَّالِّيْنَ کے بعد بھی تھوڑی دیر خاموش رہتے تھے، حضرت عِمران رضؓ نے دوسرے سکتہ کا انکار فرمایا، بالآخر دونوں حضرات نے حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف رجوع کیا، تو حضرت اُبَیّ رضؓ نے فرمایا کہ سَمُرۃؓ کو صحیح یاد ہے، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وَلَا الضَّالِّيْنَ کے بعد بھی خاموش ہوتے تھے (یہ خاموش ہونا آمین کہنے کے لئے ہوتا تھا)۔

چوتھی دلیل حضرت ابراہیم نَخعیؒ کا یہ ارشاد ہے کہ پانچ چیزیں امام آہستہ کہے گا، ثنا، تعوذ، بسم اللہ، آمین اور تحمید[1]۔

آہستہ آمین کہنا اصل ہے اور جہراً کہنا برائے تعلیم تھا

اب یہ بات غور طلب ہے کہ مذکورہ بالا دونوں قسم کی روایتوں میں اصل سنت کیا ہے؟ اس کی تعیین میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اصل سنت آمین کا سِرّاً کہنا ہے۔ کیونکہ آمین ایک دُعا ہے، اور دعا میں اخفاء بہتر ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی زور سے آمین کہی ہے تو وہ لوگوں کی تعلیم کے لئے تھی جس طرح سِرّی نمازوں میں گاہے ماہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دو آیتیں زور سے پڑھ دیتے تھے، تاکہ لوگ یہ جان سکیں کہ حضورؐ فلاں سورت پڑھ رہے ہیں، اسی طرح ایک مرتبہ حضرت عمر رضؓ کے دورِ خلافت میں باہر سے کچھ لوگ دین سیکھنے کے لئے آئے تھے تو حضرت عمر رضؓ نے ان کی تعلیم کے لئے نماز میں ثنا زور سے پڑھی تھی۔

اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حُجر رضؓ کی مذکورہ بالا حدیث مُحدِّث ابو بِشر دُولابیؒ نے کتابُ الاسماء والکُنیٰ میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے۔

---

[1] یہ تمام روایات اعلاء السنن جلد دوم ص۲۱۱ باب ماجاء فی سُنِّیَّۃِ التامین والاخفاء بھا سے لی گئی ہیں۔

فقال: آمین یمدُّ بھا صوتہ، ما أُراہ إلاّ لیعلّمنا[1]

کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہی، اور آمین کہتے وقت اپنی آواز کھینچی، جہاں تک میں سمجھتا ہوں حضورؐ کا مقصد ہمیں تعلیم دینا تھا۔

اور طبرانی نے مُعجم کبیر میں حضرت وائل بن حُجر رضؓ کی روایت اس طرح ذکر کی ہے۔

رأیتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم دخلَ فی الصلوٰۃ، فلما فرغ من فاتحۃ الکتاب قال: آمین ثلٰث مرّاتٍ[2]

میں نے دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز شروع فرمائی، اور جب آپؐ سورۂ فاتحہ ختم کی تو تین بار آمین کہی

حافظ ابن حجر عسقلانی رحؒ جو شافعی ہیں، اور آمین بالجہر کے پُرزور وکیل ہیں وہ اس حدیث کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت وائل رضؓ نے تین نمازوں میں حضورؐ کو زور سے آمین کہتے ہوئے سنا ہے، حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک ہی رکعت میں تین بار آمین کہی تھی، حافظ ابن حجر کا یہ قول مواہب کی شرح میں نقل کیا گیا ہے[3]

یہ روایات یہ فیصلہ کرنے کے لئے بہت کافی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جہراً آمین نہیں کہی ہے، گاہے ماہے لوگوں کی تعلیم کے لئے کہی ہے[4]، اگر جہراً آمین کہنا حضورؐ کا معمول ہوتا تو حضرت وائل رضؓ کو یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ ما أُراہ إلا لیعلّمنا اور قال آمین ثلٰث مرّاتٍ

ثوری اور شُعبہ کی روایتوں میں تطبیق

رہا حضرت سفیان ثوری اور امام شعبہ کی روایتوں کا اختلاف تو وہ درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ ایک ہی صورتِ حال کی مختلف تعبیریں ہیں، آواز کھینچنے اور آواز بلند کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص موقع میں آمین سِرّاً نہیں کہی تھی، بلکہ جہراً کہی تھی، مگر جس لہجہ میں سورۂ فاتحہ پڑھی تھی اس لہجہ میں آپؐ نے آمین نہیں کہی تھی، بلکہ آمین کہتے وقت آپ نے آواز پست کردی تھی چنانچہ نسائی شریف کی روایت میں ہے کہ

فلمّا قرأ غیرِ المغضوبِ علیہِم

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ولا الضّالین پر پہنچے تو

---

[1] کتابُ الأسماء والکنیٰ ص۱۹۷ ج۱ بحوالہ معارف السنن ص۴۰۶ ج۲ ۱۲۔

[2] مجمعُ الزوائد ص۱۱۳ ج۲ باب التأمین، وقال رجالہ ثقات ۱۲

[3] شرح المواہب ص۱۱۳ ج۷ بحوالہ معارف السنن ص۴۰۹ ج۲ ۱۲

[4] علامہ ابن قیم حنبلی نے بھی زاد المعاد میں زور سے آمین کہنے کی یہی وجہ بیان کی ہے ص۲۲۵ ج۱ فی بحث قنوتہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

وَلَا الضَّالِّين قال: آمین فَسَمِعْتُهُ وَاَنَا خَلْفَهُ [1] آمین کہی، جسے میں نے سنا دراں حالیکہ میں حضورؐ کے پیچھے کھڑا تھا یعنی حضرت وائل بن حجرؓ پہلی صف میں حضورؐ کے بالکل پیچھے کھڑے تھے، جہاں عام طور پر شیخین ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کھڑے ہوا کرتے تھے، حضرت وائل رضؓ کو اکرام وتعظیم کے لئے وہاں جگہ دی گئی تھی، وہاں سے انھوں نے حضورؐ کی آمین سنی، کیونکہ اُنہی کو تعلیم دینا مقصود تھا اس لئے حضورؐ نے اتنا جہر فرمایا جتنا ضروری تھا، یہی خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ کا مطلب ہے [2]

کتاب کا خلاصہ اس ضروری تفصیل کے بعد دفعۂ دوم کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے، حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے چیلنج دینے والے سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ جب اصل اخفاء ہے اور جہر ایک امر زائد ہے تو جو شخص زائد بات کا دعویٰ کرے وہی مُدّعی ہوتا ہے، اس لئے پہلے اس کو اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہئے، یعنی آمین کا جہراً سنت ہونا روایاتِ صحیحہ صریحہ سے ثابت کرنا چاہئے، نیز دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ثابت کرنا ضروری ہے، اس کے بغیر مُدّعی کا مُدّعا ثابت نہیں ہوسکتا۔

پہلی بات: مُدّعی یہ ثابت کرے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دائماً آمین بالجہر کہتے تھے، یعنی معمولِ نبوی زور سے آمین کہنا تھا، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا اصل سنت ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ صرف احتمال ہی نہیں ہے بلکہ روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ جہر برائے تعلیم تھا، لہٰذا دوام ثابت کئے بغیر دعویٰ کیسے ثابت ہوسکتا ہے؟

دوسری بات یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی کی بالکل آخری نماز میں آمین جہراً کہی تھی، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہوجائے کیونکہ اگر آخری نماز میں جہراً آمین کہنا ثابت نہ ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مُقدّم عمل آخری عمل سے منسوخ ہوگیا، اس لئے نسخ کا احتمال ختم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ بالکل آخری نماز میں جہر ثابت کیا جائے۔

ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ثابت کئے بغیر جہر کا نہ تو باقی رہنا ثابت ہوتا ہے، نہ منسوخ ہونا، بلکہ دونوں احتمال برابر رہتے ہیں۔ کیونکہ جہر کی روایات بقاءِ جہر اور نسخِ جہر کے سلسلہ میں خاموش ہیں، اس لئے جہر کی روایات، احادیثِ اخفاء کے لئے ناسخ نہیں بن سکتیں، کیونکہ نسخ کے لئے پہلے تعارض ضروری ہے، پھر تقدیم وتاخیر کا ثابت ہونا ضروری ہے، اور جہر کی روایات کا نہ مقدم ہونا

---

[1] نسائی شریف ص۱۴۷ ج۱ باب قول الامام اذا عطس خلف الامام ۱۲

[2] علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں ثوری اور شعبہ کی روایتوں میں یہی تطبیق دی ہے ص۱۵۷ ج۱ -۱۲

ثابت ہے، نہ مؤخر ہونا، پس وہ اخفار کی حدیثوں کے لئے ناسخ کیسے ہو سکتی ہیں؟

رہی اخفار کی حدیثیں تو وہ اصل کے مطابق ہیں، کیونکہ اِخفار ہی اصل ہے اگر جہر کی روائتیں نہ ہوتیں تو ان پر عمل واجب ہوتا، مگر چونکہ جہر کی بھی روایات ہیں، اس لئے اخفا کی حدیثوں پر اگر عمل واجب نہ ہوگا تو کم از کم اولیٰ اور بہتر تو ضرور ہی ہوگا۔

اور اگر کوئی یہ مُعارضہ پیش کرے کہ جس طرح جہر کی روایات میں بقاءِ جہر اور نسخ جہر دونوں احتمال برابر ہیں، اخفار کی روایات میں بھی یہ دونوں احتمال برابر ہیں، لہٰذا اخفار کی روایات بھی جہر کے نسخ پر دلالت نہیں کرتیں، کیونکہ اخفار کا نہ دائمی عمل ہونا ثابت ہے، نہ آخری عمل ہونا ثابت ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اخفار کی روایات جہر کے نسخ پر تو دلالت نہیں کرتیں مگر اخفار کے اولیٰ ہونے پر ضرور دلالت کرتی ہیں، کیونکہ اخفار اصل ہے، لہٰذا جب تک اس کے لئے کوئی ناسخ نہ ہو اصل پر ہی عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہوگا ــــــــــ مزید یہ کہ آمین مُناجات دُعا ہے جو بارگاہِ خداوندی میں کی جاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ نہ بہرے ہیں، نہ غیر حاضر جیسا کہ بخاری شریف کی حدیث میں فرمایا گیا ہے، اسی لئے دعا آہستہ کرنا افضل ہے، اور آمین بھی دعا ہے اس لئے اس کا آہستہ کہنا افضل ہوگا، اور جہر صرف جائز ہوگا۔

اب انصاف سے بتایا جائے کہ جو لوگ اصل پر عمل کریں وہ مُتَّبِعِ سنت ہوں گے یا جو لوگ تعلیم کے لئے گاہے ماہے کئے جانے والے جہر پر عمل کریں وہ مُتَّبِعِ حدیث ہوں گے؟

دفعہ دوم: آپ ہم سے اِخفاءِ آمین میں احادیثِ صحیحہ مُتَّفَق علیہا کے طالب ہیں جو نصِ صریح بھی ہوں، ہم آپ سے نصِ صریح، حدیثِ صحیح، دوامِ جہر کے طالب ہیں، اگر ہوں تو لائیے، اور دس کے بدلے بیس لے جائیے! ورنہ پھر یہ بات مُنہ پر نہ لائیے۔

اور زیادہ وُسعت کی طلب ہے تو آخری وقتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں آپ سے جہر کا ثبوت دیجئے، اور دس کے بدلے بیس لیجئے، ورنہ تم ہی فرماؤ مُتَّبِعِ حدیث کون رہا، ہم یا تم؟

درصورتیکہ احادیثِ جہر، دوامِ جہر پر دال نہیں، اور آخری وقت میں جہر پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو پھر اصل میں بقاءِ جہر و نسخ جہر

دونوں احتمال برابر ہوئے، اس لئے احادیثِ جہر، احادیثِ اخفاء و ترکِ جہر کی معارض نہ ہوئیں، بلکہ بقاء و نسخ دونوں سے ساکت نکلیں، پس عمل اُن پر واجب نہیں تو اولیٰ تو ضرور ہی ہوگا، کیونکہ احادیثِ اخفاء، نسخ جہر پر نہیں تو اَولَویّتِ اخفاء پر تو ضرور ہی دلالت کرتی ہیں۔
خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ اِنَّکُمْ لَاتَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَاغَائِبًا، اوکماقال وغیرہ نصوص، اخفاءِ دعا کی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں، اس وجہ سے حنفی مُتّبعِ حدیث ہوں گے، اور آپ تابعِ رائے نارسا! ع
ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا ؟ !

حضرت قدس سرہ نے جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ پوری حدیث یہ ہے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کر رہے تھے، جب ہم کسی میدان میں پہنچتے تو لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ اور اَللہُ اَکْبَرُ کہتے اور ہماری آوازیں بلند ہو جاتیں، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

یَا اَیُّھَا النَّاسُ ! اِرْبَعُوْا عَلٰی اَنْفُسِکُم فَاِنَّکُم لَاتَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَاغَائِبًا، اِنَّہٗ مَعَکُم ، اِنَّہٗ سَمِیْعٌ قَرِیْبٌ ، تَبَارَکَ اسْمُہٗ ، وَتَعَالٰی جَدُّہٗ [1]	اے لوگو! اپنے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرو، اس لئے کہ تم کسی بہرے اور غیر حاضر کو نہیں پکار رہے ہو، وہ یقیناً تمہارے ساتھ ہیں وہ خوب سننے والے، نزدیک تر ہیں، بڑی برکت والا ہے اُن کا نام، اور برتر ہے ان کا رتبہ

علامہ عینی نے حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے، اور علامہ خطّابی فرماتے ہیں کہ

یرید اَمسِکُوْا عن الجھر وقِفُوْا عنہ	حضورؐ کی مراد یہ ہے کہ جہر سے رُک جاؤ اور ٹھہر جاؤ

حدیث شریف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہلکے جہر سے ذکر اور دعا کرو، جیسا کہ مصباح الادلہ والے نے بیان کیا ہے۔

---

[1] بخاری کتاب الجہاد ، باب مایکرہ من رفع الصوت فی التکبیر عینی جلد ۱۴ ص ۲۲۴
ورواہ ایضا بقیۃ السِتّۃ۔

(۳)

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہا ——— وضع کی روایات ——— محل وضع کی روایات
سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات ——— زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی روایات
دیگر موقوف روایات

(۳)

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

احناف کے نزدیک نماز میں ہاتھ باندھنا ایک سنت ہے، اور مردوں کے لئے ناف کے نیچے باندھنا دوسری سنت ہے، دُرِّ مختار میں ہے

وَوَضعُ یمینه علی یسارہ، وکونه تحت السُّرَّۃِ للرجال

اور (نماز کی سنت) اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا ہے اور مردوں کے لئے اس کا ناف کے نیچے ہونا ہے

علامہ شامی "وکونه" پر لکھتے ہیں کہ

قَدَّرَالکونَ لماذکرناقبله

صاحب درمختار نے لفظ "کون" اس وجہ سے پوشیدہ مانا ہے جس کا ہم نے پہلے تذکرہ کیا ہے۔

(شامی ص ۳۹۱ ج ۱)

یعنی یہ بتانے کے لئے ہے کہ یہ دو سنتیں علیحدہ علیحدہ ہیں، ایک ہاتھوں کا باندھنا، اور دوسری ناف کے نیچے باندھنا، اور یہ حکم مردوں کے لئے ہے، اور ہاتھ باندھنے کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے، اور دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور چھوٹی انگلی کا حلقہ بنا کر بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑے، اور باقی تین انگلیاں، کلائی پر پھیلی ہوئی رکھے، اور عورتیں دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھ کر دونوں ہاتھ سینہ پر رکھیں[1]۔

مالکیہ کے نزدیک سینہ پر ہاتھ باندھنا نفل نماز میں جائز ہے، اور فرض نماز میں مکروہ ہے، ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ چھوڑ دئے جائیں، علامہ دَرْدِیْر کی شرح صغیر میں ہے۔

---

[1] شامی ص ۳۵۹ ج ۱ ۱۲

وَنُدِبَ اِرْسالُهُما، وَجَازَ القَبضُ اي قبضهما على الصدر بِنَفلٍ اي فيه وكُرِهَ القبضُ بفرضٍ للاعتماد اي لمافيه من الاعتماد اي كأنّه مُستَنِدٌ

(بلغة السالك ص ۱۳۵ ج ۱)

دونوں ہاتھوں کو چھوڑ دینا مستحب ہے، اور دونوں ہاتھ سینہ پر باندھنا نفل نماز میں جائز ہے، اور فرض نماز میں مکروہ ہے، ٹیک لگانے کی وجہ سے یعنی ہاتھ باندھنے میں ٹیک لگانا ہے یعنی گویا وہ کسی چیز سے ٹیک لگنے والا ہے۔

شوافع کے نزدیک ہاتھ باندھنا سنت ہے، اور سینہ کے نیچے ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، شرح مہذب میں ہے کہ

ويجعلهما تحت صدره وفوق سرّته، هذا هو الصحيح المنصوص (المجموع ص ۳۱۰ ج ۳)

اپنے دونوں ہاتھ سینہ کے نیچے، اور ناف کے اوپر رکھے، مذہب شافعی رحمہ اللہ میں یہی صحیح اور مصرح قول ہے

امام احمد بن حنبل رح سے تین[۱] روایتیں مروی ہیں، ناف کے نیچے باندھے، ناف[۲] سے اوپر باندھے، اور دونوں[۳] جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ متون میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کا ہے، مختصر خرقی میں ہے ويجعلهما تحت سرّته اور اس کی شرح مغنی میں تینوں قول ہیں[۱]۔

ملحوظہ مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن حضرات کے نزدیک ہاتھ باندھنا سنت ہے ان کے درمیان کوئی شدید اختلاف نہیں ہے، کیونکہ احناف کے نزدیک زیرِ ناف ہاتھ اس طرح باندھنا مسنون ہے کہ ناف ہاتھوں کے بالائی حصہ سے لگی ہوئی ہو، اور شوافع کے نزدیک اس طرح ہاتھ باندھنا مسنون ہے کہ ناف ہاتھوں کے زیریں حصہ سے لگی ہوئی ہو اور سینہ پر ہاتھ باندھنے کے استحباب کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے، مالکیہ کے یہاں بھی نفل نماز میں سینہ پر ہاتھ باندھنا صرف جائز ہے، مستحب نہیں ہے۔

ہاتھ باندھنے کی روایات

نماز میں ہاتھ باندھنا سنت ہے، اس سلسلہ میں صحیح روایتیں موجود ہیں، اور ان کی تعداد بیس[۲] تک پہنچتی ہے جن میں سے دو[۲] مرسل ہیں، باقی سب مرفوع ہیں[۲]، خود امام مالک علیہ الرحمۃ نے مؤطا میں ہاتھ باندھنے کی روایت ذکر

---

[۱] المغنی ص ۵۱۳ ج ۱
[۲] معارف السنن ص ۴۳۶ ج ۲

کی ہے یہاں بطور مثال تین روایتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

پہلی روایت بخاری شریف میں ہے۔

قال سہل بن سعد: کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل یدہ الیمنی علی ذراعہ الیسریٰ فی الصلوۃ، قال ابوحازم: لا اعلمہ الا ینمی ذلک الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم[3]

حضرت سہلؓ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ مرد نماز میں اپنا دایاں ہاتھ اپنی بائیں کلائی پر رکھے، حضرت سہل سے روایت کرنے والے حضرت ابوحازم کہتے ہیں کہ میرے علم میں یہی بات ہے کہ حضرت سہل اس بات کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے۔

ابوحازم کے قول کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو ہاتھ باندھنے کا حکم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا ہے۔

دوسری روایت: مسلم شریف میں حضرت وائل بن حجرؓ کی لمبی روایت میں ہے کہ

ثم وضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ[4]

پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا۔

تیسری روایت: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک آدمی کے پاس سے گذرے جو نماز پڑھ رہا تھا، اور اپنا بایاں ہاتھ، دائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ہاتھ چھڑا کر دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا[5]

نوٹ: نماز میں ہاتھ چھوڑنے کی کوئی روایت ہمارے علم میں نہیں ہے، مالکیہ نے بھی اس سلسلہ میں کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے، بلکہ انھوں نے ارسال کے استحباب کی صرف عقلی دلیل بیان کی ہے کہ ہاتھ باندھنا، ٹیک لگانا ہے، اور ٹیک لگانا نوافل میں تو مطلقاً جائز ہے مگر فرائض میں بے ضرورت مکروہ ہے، اس لئے انھوں نے فرض نماز میں ہاتھ باندھنے کو مکروہ کہا ہے، مگر نصوص کے مقابلہ میں عقلی دلیل نہیں چلتی۔

---

[1] مؤطا مالک ص۵۵ باب وضع الیدین الخ

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے زیلعی ص۳۱۲ ج۱، عینی شرح بخاری ص۲۷۸ ج۵ اور اعلاء السنن ص۱۶۳ ج۲ باب وضع الیدین تحت السرۃ الخ

[3] بخاری شریف، باب وضع الیمنی علی الیسری

[4] مسلم شریف ص۱۱۴ ج۴ مصری باب وضع یدہ الیمنی الخ

[5] رواہ احمد والطبرانی فی الاوسط، ورجالہ رجال الصحیح، مجمع الزوائد بحوالہ اعلاء السنن ص۱۶۳ ج۲ ۱۲

محلِ وضع کی روایات

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلہ میں اوپر تین[۳] رائیں ذکر کی گئی ہیں، (۱) سینہ پر (۲) ناف کے نیچے (۳) اور ناف کے اوپر اور سینہ کے نیچے ـــــ یہ تیسری صورت شوافع کا مختار مذہب ہے، مگر اس سلسلہ میں کوئی بھی روایت نہیں ہے، معارف السنن میں ہے:

ومذهب الشافعي واحمد في رواية تحت الصدر وفوق السرة، ولكن لا دليل في المرفوع ولا في الموقوف لهذا التفصيل (ص۴۴۵ ج۲)	امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت سینہ سے نیچے اور ناف سے اوپر ہاتھ باندھنے کی ہے، مگر اس بات کی نہ تو مرفوع روایات میں کوئی دلیل ہے، نہ موقوف روایات میں (یعنی صحابۂ کرام کے قول وعمل میں)

اس لئے شوافع نے اپنے مسلک پر علیٰ صدرہ کی روایات سے استدلال کیا ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں واحتج اصحابنا بحديث وائل رضي الله عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره، رواه ابوبكر بن خزيمة في صحيحه (المجموع ص۳۱۳ ج۳)

باقی دو صورتوں کے سلسلہ میں روایات موجود ہیں جو درج ذیل ہیں۔

سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات

تین[۳] ہیں، اور تینوں میں کلام ہے۔

① حضرت وائل بن حُجرؓ کی روایت ہے جو صحیح ابن خُزَیمہ سے نقل کی جاتی ہے، اس پر کلام یہ ہے کہ ابنِ خُزَیمہ کی صحیح صرف نام کے اعتبار سے صحیح ہے، اس کی ہر روایت کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جیساکہ سخاوی نے فتح المغیث میں اور شیخ ابو غدہ نے الاَجْوِبَۃ الفاضلہ ص۱۴۵ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

علاوہ ازیں حضرت وائلؓ کی اصل حدیث مسلم شریف میں ہے، اس میں یہ زیادتی نہیں ہے یہ حدیث اوپر "وضع کی روایات" کے ذیل میں نمبر۲ پر ذکر کی گئی ہے، اور علامہ ابنِ قیم نے اِعلام المُوَقِّعِین عن رَبِّ العالمین میں یہ عجیب انکشاف کیا ہے کہ حضرت وائلؓ کی روایت میں "علیٰ صدرہ" کا اضافہ صرف مُؤَمَّل بن اسماعیل کرتے ہیں جن کو امام بخاری نے مُنکر الحدیث کہا ہے، ان کے علاوہ سفیان ثوری کے دوسرے تمام تلامذہ اس حدیث میں یہ لفظ نہیں بڑھاتے ہیں۔[۱]

② حضرت طاؤس کی مُرسَل روایت جو ابوداؤد شریف میں ہے اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ ایک راوی ہیں جن کا حافظہ وفات سے پہلے کمزور ہوگیا تھا جس کی وجہ سے ان کی حدیثیں صحیح نہیں رہی تھیں۔

---

[۱] اعلام الموقعین ص۹ ج۲ المثال الثانی والستون ۱۲

③ حضرت ہُلب کی حدیث جس کے راوی سماک بن حرب اولاً توزم راوی، ثانیاً ان کے استاذ بھائی امام وکیع اور ابوالاحوص کی روایات میں ''علی صدرہ'' کا اضافہ نہیں ہے، اس لئے سماک کی روایت شاذ ہے۔

زیرناف ہاتھ باندھنے کی روایات

بھی تین ہیں۔

① حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت جو مُسند احمد، دار قُطنی، سنن بیہقی اور ابوداؤد شریف کے دو نسخوں میں ہے یعنی صرف ابن داستہ اور ابن الاعرابی کے نسخوں میں ہے، اس کے ایک راوی ابو شیبہ عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی متروک ہیں، اور دوسرے راوی زیاد بن زید سُوائی مجہول ہیں۔

② حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو ابوداؤد شریف میں ہے مگر یہ روایت بھی عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی کی ہے جو متروک ہیں۔

③ حضرت وائل بن حُجر کی روایت جو مُصنّف ابن ابی شیبہ میں ہے اور جس کی سند نہایت اعلیٰ ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مُصنّف ابن ابی شیبہ کے عام نسخوں میں اس روایت میں تحت السُّرّۃ کا لفظ نہیں ہے، مُصنّف کے جس نسخہ کی استاذ عبدالخالق افغانی نے تحقیق و تصحیح کی ہے، اس کی جلد اول صفحہ ۳۹۰ پر یہ روایت ہے، مگر اس میں بھی تحت السُّرّۃ کا لفظ نہیں ہے، مگر یہ ایڈیشن اہل حدیث حضرات کا شائع کردہ ہے اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ مُصنّف میں سے یہ لفظ کب سے غائب ہوگیا ہے؟ کیونکہ بعض حضرات نے اس لفظ کو مُصنّف میں دیکھا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود ص ۲۳ ج ۲

موقوف روایات

البتہ صحابۂ کرام اور تابعین کے ارشادات اس سلسلہ میں صحیح سندوں سے ثابت ہیں، حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول، ابو مِجلز کا قول اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد مُصنّف ابن ابی شیبہ میں صحیح اسانید سے روایت کیا گیا ہے، اور حنفیہ نے انہی موقوف روایات کی وجہ سے تحت السُّرّۃ ہاتھ باندھنے کو ترجیح دی ہے، صاحبِ دُرِّ مُختار نے بھی دلیل میں کوئی مرفوع حدیث ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: وکَوْنُہ تحتَ السُّرّۃِ للرِّجالِ لقول علی رضی اللہ عنہ: مِنَ السُّنّۃِ وَضْعُھما تحتَ السُّرّۃِ (شامی ص ۳۵۱ ج ۱) اور قاعدہ یہ ہے کہ جب صحابی مِنَ السُّنّۃِ فرمائیں تو وہ حدیث حکماً مرفوع ہوجاتی ہے۔

کتاب کا خلاصہ

حضرت قدس سرہ نے اپنے مُناظر سے دو باتوں میں سے کسی ایک بات کا مطالبہ کیا ہے۔

پہلی بات: یا تو وہ احادیث سے توسُّع اور تعمیم ثابت کرے کہ زیرناف ہاتھ باندھنا بھی جائز ہے،

اور سینہ پر اور سینہ کے نیچے باندھنا بھی جائز ہے۔

دوسری بات: یا وہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ ہاتھ باندھنے کا دوام ثابت کرے۔

حضرت قدس سرہ نے یہ مطالبہ فرماکر اپنے مناظر کو اس طرح چت کر دیا ہے کہ وہ سمجھ بھی نہیں سکا کہ کیا ہو گیا؟! وہ بے چارہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ دائمًا ہاتھ باندھنا تو کیا ثابت کرتا مصباح الادلہ میں ایک اور قسم کے توسُّع اور تعمیم کا اقرار کر بیٹھا، اور اسی کو جواب الجواب یعنی ایضاح الادلہ میں حضرت قدس سرہ نے پکڑ لیا، چنانچہ حضرت ایضاح الادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

"جب آپ توسُّع اور تعمیم کو تسلیم کر چکے، اور زیر ناف اور زیر صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا تو اب ذرا قبلۂ ارشاد، مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھیے کہ انھوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا، یہ کیا مُہمَل سوال تھا؟ اگر پوچھنا تھا تو زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا، الغرض حضرت سائل نے ہم سے جو سوال کیا تھا اس کا جواب تو آپ ہی نے مکرر سہ کرر مُسَلَّم کر لیا۔ (ص ۳۱ مطبع ہاشمی میرٹھ)"

اس کے بعد حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر مناظر حضرت طاؤس کی مُرسَل روایت سے استدلال کرے جو سنن ابو داؤد شریف کے صرف ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے، جس میں ثُمَّ یَشُدُّ بِهِمَا عَلٰی صَدْرِهٖ وارد ہوا ہے تو سب سے پہلے مناظر کو اس روایت کی صحت ثابت کرنی ہوگی جسے بالاتفاق تسلیم کیا جائے، حالانکہ یہ بات ثابت نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس کی سند میں سلیمان بن موسیٰ اَشدَق اُمَوی ہیں جن کے بارے میں امام بخاری نے فرمایا ہے کہ عِنْدَهٗ مَنَاکِیْرُ اور امام نسائیؒ نے فرمایا ہے کہ لَیْسَ بِالْقَوِیِّ فِی الْحَدِیْثِ، اور ابنُ المَدِیْنی نے فرمایا ہے کہ کَانَ قَدْ خُلِطَ قَبْلَ مَوْتِهٖ بِیَسِیْرٍ۔

پھر دوسری بات یہ ثابت کرنی ہوگی کہ اس روایت میں اور زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات میں تعارض ہے اس کے بعد ہی ترجیح بروئے کار لائی جا سکتی ہے، مگر آپ جانتے ہیں کہ جب توسُّع اور تعمیم مان لی گئی تو تعارض کہاں رہا؟ اور جب تعارض نہ رہا تو ترجیح کیسی؟

رہی زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات تو وہ اوپر درج کی جا چکی ہیں، اور حضرت قدس سرہ نے بھی ایضاح الادلہ میں ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اور علقمہ کے سماع کو دلائل ناصعہ قویہ سے ثابت کیا ہے اس کو ضرور ملاحظہ فرمائیں۔

دفعۂ سوم: آپ ہم سے اُن احادیث کے طالب ہیں جو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے پر بطور نصّ دلالت کریں، اور پھر صحیح بھی ہوں، اور صحیح بھی کیسی؟ مُتّفق علیہ! ہم آپ سے اُن احادیث کے طالب ہیں جن سے توسُّع، اور تعمیم نکلتی ہو، یا سوائے زیرِ ناف کے کسی خاص مقام پر دوام ہو، اگر ہوں تو لائیے، اور دس نہیں بیس لے جائیے، ورنہ پھر زبان نہ ہلائیے! بلکہ باز آئیے! اور سمجھ جائیے کہ حنفیوں کی بات بے ٹھکانے نہیں!

اور اگر آپ کو ابو داوٗد وغیرہ کے کسی خاص نسخہ پر نظر ہے تو بعد تسلیمِ صحت واتفاقِ صحت کے جو آپ کے ہاں عمل کے لئے شرط لگائی گئی ہے اس بات کو اول ثابت فرمائیے کہ وہ نسخہ احادیثِ زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی نسبت کیونکر مُعارِض ہے، جو متروک ہو جائیں، اور اس بحث میں حنفیہ کے نزدیک بھی روایاتِ صحیحہ مرفوعہ وموقوفہ موجود ہیں، جس کو شوقِ تفصیل ہو رسالہ ملا ہاشم سندی، وملّا قائم سندی ملاحظہ کرلے۔

(۴)

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذاہب فقہاء ــــــ جوازِ قرارت کی روایت ــــــ ممانعت کی روایات

جوازِ قرارت اور ممانعت کی روایات میں تعارض نہیں ہے ــــــ آیت کریمہ

واذا قرئ القرآن کے ناسخ ہونے کے دلائل

(۴)

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

یہ مسئلہ کہ مقتدی فاتحہ پڑھے یا نہ پڑھے؟ سری (خاموش پڑھی جانے والی) اور جہری (بلند آواز سے پڑھی جانے والی) نمازوں کا حکم ایک ہے یا کچھ فرق ہے؟ اس میں مجتہدین کرام کا اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

احناف کا مسلک: امام اعظمؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں — خواہ جہری نماز ہو یا سری، اور مقتدی خواہ امام کی قراءت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو — مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے، اور صاحب ہدایہ نے امام محمد کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ سری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا اچھا ہے اس کو محقق ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار اور موطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں، دُرِّ مختار میں ہے

وَالْمُؤْتَمُّ لَا يَقْرَأُ مُطْلَقًا وَلَا الْفَاتِحَةَ فِي السِّرِّيَّةِ اتِّفَاقًا، وَمَا نُسِبَ لِمُحَمَّدٍ ضَعِيفٌ، كَمَا بَسَطَهُ الْكَمَالُ، فَإِنْ قَرَأَ كُرِهَ تَحْرِيمًا وَتَصِحُّ فِي الْأَصَحِّ۔

مقتدی مطلقاً قراءت نہ کرے، اور سری نماز میں بھی بالاتفاق فاتحہ نہ پڑھے، اور جو قول امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے، جیسا کہ ابن ہمامؒ نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، پس اگر مقتدی نے قراءت کی تو وہ مکروہ تحریمی ہے، اور اصح قول کے مطابق نماز درست ہو جائے گی۔

وَفِي دُرَرِ الْبِحَارِ عَنْ مَبْسُوطِ خَوَاهَرْ زَادَة أَنَّهَا تَفْسُدُ وَيَكُونُ فَاسِقًا

اور دُرَرِ بحار میں خواہر زادہ کی مبسوط سے نقل کیا گیا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور قراءت کرنے والا مقتدی

وھو مروی عن عدۃ من الصحابۃ، فالمنع احوط، بل یستمع اذا جھر وینصت اذا اسر لقول ابی ھریرۃؓ: کنا نقرأ خلف الامام فنزل: ،، واذا قرئ القراٰن فاستمعوا لہ وانصتوا ،،

فاسق ہوگا، اور فساد متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہے اس لئے عدم جواز میں زیادہ احتیاط ہے، بلکہ جب امام جہراً قرارت کرے تو مقتدی سنیں، اور جب امام سرًّا قرارت کرے تو مقتدی خاموش رہیں، دلیل حضرت ابوہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ ہم امام کے پیچھے قرارت کیا کرتے تھے، پس آیت کریمہ نازل ہوئی کہ ،، جب قرآن کریم پڑھا جائے تو اس کو سنو، اور خاموش رہو ،،

علامہ شامی اپنے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

،، صاحب دُرِّ مختار نے جو ،، فی السِّرِّیَّۃ ،، کہا ہے اس سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ جہری نماز میں بدرجۂ اولیٰ قرارت ممنوع ہوگی، اور بالاتفاق سے مراد ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے، اور جو قول امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس سے مراد احتیاطاً سری نماز میں فاتحہ پڑھنے کا استحباب ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ کی تردید کا حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں فرمایا ہے کہ لانری القراءۃ خلف الامام فی شیء من الصلوات یجھر فیھا او یسر (ہم کسی نماز میں امام کے پیچھے قرارت جائز نہیں سمجھتے، خواہ جہری نماز ہو، یا سری نماز) اور یہ کہنا کہ اس میں احتیاط ہے قابل تسلیم نہیں ہے، بلکہ احتیاط قرارت نہ کرنے میں ہے، کیونکہ وہ دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کرنا ہے، نیز قرارت کرنے سے نماز کا فاسد ہونا متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہے، پس عدم جواز اقویٰ ہے ،، (شامی ص ۴۰۲ ج ۱)

امام مالک رحؒ کے نزدیک بھی جہری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، چاہے وہ امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا، اور سری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے۔

المالکیۃ، قالوا: تکرہ القراءۃ للمأموم فی الصلوٰۃ الجھریۃ وان لم یسمع او سکت الامام۔ (ص ۲۵۴ ج ۱)

مالکیہ کہتے ہیں کہ جہری نماز میں مقتدی کے لئے قرارت کرنا مکروہ ہے اگرچہ وہ امام کی قرارت نہ سن رہا ہو، یا امام نے سکتہ کیا ہو۔

علامہ دردیر کی شرح صغیر میں ہے کہ

ورابعھا فاتحۃ لامام وفذ ای منفرد

اور نماز کا چوتھا فرض فاتحہ پڑھنا ہے امام اور منفرد کے لئے

المأموم، لان الامام يحملهما عنه (بلغة السالك ص۱۱۳ ج۱)

نہ مقتدی کے لئے اس لئے کہ امام مقتدی کی طرف سے فاتحہ پڑھنے کی ذمہ داری اٹھالیتا ہے۔

وندب قراءة خلف امام سرًّا فيه اى السر اى فى الصلوة السرية، واخيرة المغرب، واخيرتى العشاء (بلغة السالك ص۱۱۹ ج۱)

امام کے پیچھے سرًّا قراءت کرنا مستحب ہے سری نماز میں اور مغرب کی آخری رکعت میں، اور عشاء کی دونوں آخری رکعتوں میں

اور امام شافعیؒ کا قدیم (پرانا) قول یہ تھا کہ جہری نماز میں مقتدی پر فاتحہ واجب نہیں ہے، لیکن زندگی کے آخری دور میں وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید (نیا) قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اور شوافع کے یہاں فتویٰ اسی جدید قول پر ہے، اور سری نماز میں بلا اختلاف اقوال مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے، مُہذّب میں ہے

وهل تجب على المأموم؟ ينظر فيه: فان كان فى صلوة يسر فيها بالقراءة وجبت عليه، وان كان فى صلوة يجهر فيها ففيه قولان: قال فى الأم والبويطى: يجب، وقال فى القديم: لا يقرأ (ملخصًا المجموع ص۳۶۳ ج۳)

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟ اس سلسلہ میں دیکھا جائے گا اگر وہ سری نماز ہے تو اس پر فاتحہ واجب ہے اور اگر جہری نماز ہے تو اس میں دو قول ہیں، امام شافعی نے کتاب الاُم میں اور بُویطی نے فرمایا ہے کہ واجب ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ مقتدی قراءت نہ کرے۔

وقال النووى فى شرحه: قد ذكرنا ان مذهبنا وجوب قراءة الفاتحة على المأموم فى كل الركعات من الصلوة السرية والجهرية، هذا هو الصحيح عندنا. (المجموع ص۳۶۵ ج۳)

اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے سری اور جہری نمازوں کی تمام رکعتوں میں، یہی ہمارے نزدیک صحیح مذہب ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قراءت سن رہا ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، اور اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے اور جہری نماز میں امام کے سکتوں کے درمیان اور سری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، مختصر الخرقی میں ہے۔

والمأموم اذا سمع قراءة الامام فلا يقرأ بالحمد ولا بغيرها، والاستحباب ان يقرأ فى سكتات الامام، وفيما لا يجهر فيه،

مقتدی جب امام کی قراءت سن رہا ہو تو نہ سورۂ فاتحہ پڑھے، نہ کوئی اور سورت پڑھے، اور امام کے سکتوں کے درمیان اور سری نماز میں پڑھنا مستحب ہے، پس

فان لم یفعل فصلوته تامّة، لان من کان له امام فقراءة الامام له قراءة (المغنی ص۶۰۴ ج۱) فان لم یسمعه لبعدٍ قرأ (المغنی ص۶۰۶ ج۱)

اگر مقتدی نے فاتحہ نہیں پڑھی تو اس کی نماز تام ہے کیونکہ جس کے لئے امام ہے تو امام کی قراءت اس کے لئے بھی قراءت ہے، اور اگر مقتدی دوری کی وجہ سے قراءت نہ سن رہا ہو تو سورہ فاتحہ پڑھے۔

دلائل

مقتدی کی قراءت کے سلسلہ میں سب سے مقدم اور نہایت واضح دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الاعراف آیت ۲۰۴)

جب قرآن پڑھا جائے تو تم سب اس کی طرف کان لگا کرو، اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

یہ آیتِ پاک دو ٹوک فیصلہ کرتی ہے کہ اگر امام زور سے قراءت کر رہا ہے تو مقتدی کو چاہئے کہ اس کی قراءت سنے، اور اگر امام آہستہ پڑھ رہا ہے تو وہ خاموش رہے۔

روایات

اور حدیثیں اس بارے میں دو طرح کی وارد ہوئیں ہیں، ایک وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ سکتا ہے، دوسری وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کو فاتحہ نہیں پڑھنی چاہئے، بلکہ خاموش رہنا چاہئے۔

جواز کی روایت

حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فجر کی نماز پڑھائی، جس میں آپؐ کے لئے قراءت کرنا دشوار ہوگیا، نماز کے بعد آپؐ نے مقتدیوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ

"میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے قراءت کرتے ہیں؟!"

صحابۂ کرام نے عرض کیا جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

لَا تَفْعَلُوا اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْآنِ فانه لاصلوٰة لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص۴۱ ج۱)

ایسا نہ کرو، البتہ سورۂ فاتحہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

یہ حدیث اول تو صحیح نہیں ہے، امام ترمذی علیہ الرحمۃ نے اس کو صرف حَسَن کہا ہے، اور امام ترمذی کا حَسَن وہ نہیں ہے جس کی تعریف اصول حدیث میں کی گئی ہے، جس کو حَسَن لذاتہٖ کہتے ہیں، بلکہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں حَسَن کے معنیٰ یہ بیان کئے ہیں۔

قال ابوعیسٰی: وما ذکرنا فی هذا الکتاب "حدیث حسن"، فانما اردنا حُسن اسناده عندنا، کل حدیث یُروی

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنی سنن میں جہاں بھی حدیثِ حَسَن کہا ہے تو اس سے ہماری مراد صرف اسناد کی عمدگی ہے، اور وہ بھی ہماری

لا یکونُ فی اسنادہٖ من یُتّھمُ بالکذب، ولا یکونُ الحدیثُ شاذًّا، ویُروی من غیرِ وجہٍ نحوُ ذٰلک فھو عندنا حدیثٌ حسنٌ (ترمذی جلد ثانی کتاب العلل ص۲۴۰)

تحقیق کے مطابق، ہر وہ حدیث جو روایت کی گئی ہو، اور اس کی سند میں کوئی مُتّہم بالکذب راوی نہ ہو، اور نہ ہی حدیث شاذ ہو، اور ایک سے زائد سندوں سے مروی ہو تو ایسی حدیث ہمارے نزدیک حدیثِ حَسَن ہے

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی کا حَسَنُ، حَسَنُ لذاتہٖ سے فروتر ہے، معمولی ضعیف حدیث کو بھی امام ترمذی حَسَنُ کہتے ہیں۔

ثانیًا اس حدیث سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، صرف جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ نہی سے اِستثنا اِباحت کے لئے ہوتا ہے، وجوب کے لئے نہیں ہوتا، مثلاً کوئی شخص اپنے شاگردوں سے کہے کہ یہاں کوئی نہ بیٹھے۔ مگر عبّاس مُستثنیٰ ہے، تو اس سے عباس کے لئے صرف بیٹھنے کا جواز ثابت ہوگا۔

اور حدیث شریف کا آخری ٹکڑا فَاِنَّہٗ لَاصَلٰوۃَ الخ اس حدیث شریف کا جزء نہیں ہے، بلکہ وہ حضرت عُبادہ رضی اللہ عنہ کی دوسری مستقل حدیث ہے جو نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے، اور جسے تمام صحاح ستہ کے مصنفین نے روایت کیا ہے۔ حضرت عُبادہ رضؓ نے اپنی طرف سے اس دوسری حدیث کو اِس حدیث کے ساتھ ملایا ہے۔

اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ مانا جائے تو کلامِ نبوت کے اول و آخر میں تعارض ہو جائے گا، اِلَّا بِاُمِّ القُرآن سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے اور لاصلوٰۃ الخ سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اور دونوں میں تعارض ظاہر ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی رحؒ نے اس حدیث کے بعد فرمایا ہے کہ حدیثُ عُبادۃَ حدیثٌ حسنٌ، وروی ھذا الحدیثَ الزُّھریُّ عن محمودِ بنِ الربیعِ عن عُبادۃَ بنِ الصامتِ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاصلوٰۃَ لِمَن لم یقرأ بفاتحۃِ الکتاب، وھذا اصحّ یعنی حضرت عبادۃ کی اس حدیث سے اَصَحّ وہ حدیث ہے جو لاصلوٰۃ لِمَن لم یقرأ بفاتحۃِ الکتاب کے الفاظ سے مروی ہے، جو ایک مستقل حدیث ہے، اس حدیث کا جزء نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ فانہ لاصلوٰۃَ الخ کو حضرت عُبادہ رضؓ نے بطور تعلیل بڑھایا ہے۔

ملحوظہ مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ قائلینِ فاتحہ کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے، اور اس کا حال آپ پڑھ چکے اسی لئے امام بخاری رحؒ اس کو اپنی صحیح میں نہیں لائے ہیں، اور مجبوراً حضرت

عُبادۃ کی دوسری عام حدیث سے یعنی لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ سے وجوب فاتحہ پر استدلال کیا ہے، جو بالکل غیر معقول استدلال ہے، کیونکہ وہ حدیث نمازیوں سے متعلق ہی نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ مسئلہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کا نماز سے کیا تعلق ہے؟ یعنی نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے یا سنّت ہے یا واجب یا کیا ہے؟ چونکہ وہ حدیث نہایت صحیح اور صریح ہے مگر خبرِ واحد ہے اس لئے احناف نے اسی حدیث سے نماز میں فاتحہ کا وجوب ثابت کیا ہے اور آیت پاک فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ سے نفس قرارت کی فرضیت ثابت کی ہے۔

قائلینِ فاتحہ کے پاس چونکہ کوئی صریح اور صحیح روایت نہیں ہے، اس لئے وہ عام طور پر اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چونکہ حدیث مُطلَق اور عام ہے اس لئے سب نمازیوں کو حتیٰ کہ مقتدی کو بھی شامل ہوگی، مگر ہم نے عرض کیا کہ یہ روایت نمازیوں سے مُتعلّق ہی نہیں ہے' پھر عام وخاص کی بحث کیسی؟

اور یہ بات ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے، بلکہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے اس عام حدیث کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ان کا ارشاد ترمذی شریف میں مروی ہے کہ

مَنْ صَلّٰی رَکْعَۃً لَمْ یَقْرَأْ فِیْھَا بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ فَلَمْ یُصَلِّ اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ وَرَاءَ الْاِمَامِ (ترمذی ص۴۲ ج۱)

جس شخص نے کوئی ایسی رکعت پڑھی جس میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس نے نماز نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

یہ حدیث شریف سند کے اعتبار سے نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس کو حَسَنٌ صَحِیْحٌ کہا ہے، اور امام احمد بن حنبل رحؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول کی یہ شرح کی ہے:

قال احمد: فھٰذا رجلٌ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم تاوّل قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "لاصلٰوۃ لِمَنْ لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب": ان ھٰذا اذا کان وحدَہ (ترمذی شریف ص۴۲ ج۱)

امام احمدؒ نے فرمایا کہ یہ (حضرت جابرؓ) ایک صحابی ہیں، جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہ حدیث اس صورت میں ہے جبکہ نمازی منفرد ہو۔

اور امام بخاری رحؒ اپنی صحیح میں فرماتے ہیں کہ عام حدیث مقتدی کو بھی شامل ہے، اب بتایا جائے کہ ہم کس کی بات مانیں؟ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی، یا امام بخاری علیہ الرحمۃ کی؟ ظاہر ہے کہ

قولِ صحابی کے سامنے کسی اور کی بات ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ کلامِ نبوت کو اوروں کی بہ نسبت صحابۂ کرام زیادہ بہتر سمجھ سکتے ہیں۔

ممانعت کی روایات

مقتدی کو قرارت کی حاجت نہیں ہے، بلکہ قرارت مکروہ ہے۔ اس سلسلہ میں متعدد روایات مروی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

پہلی روایت: پانچ صحابۂ کرام سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ

مَنْ کَانَ لَہٗ اِمامٌ فَقِرَاءَۃُ الامامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ[1] — جو شخص مقتدی بن کر نماز پڑھے تو امام کی قرارت اس کے لئے بھی قرارت ہے۔

اور سورۂ فاتحہ بھی قرارت میں شامل ہے، اس لئے جس طرح امام کی پڑھی ہوئی سورت مقتدی کے حق میں محسوب ہو جاتی ہے فاتحہ بھی محسوب ہوگا۔

دوسری روایت: حضرت ابوہریرۃ رضہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضہ سے مروی ہے کہ

اِذَا قَرَأَ فَانْصِتُوْا[2] — جب امام قرارت کرے تو تم خاموش رہو

پہلی حدیث سے مقتدی کے لئے فاتحہ کا غیر ضروری ہونا ثابت ہوتا ہے، اور دوسری حدیث سے مقتدی کے لئے قرارت کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، پس دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے وہی بات ثابت ہوئی جو قرآن پاک کی آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ سے ثابت ہوئی تھی کہ مقتدی کو امام کی قرارت سننی چاہئے اور خاموش رہنا چاہئے۔

جواز اور ممانعت میں تعارض نہیں ہے

اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ایک روایت سے مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنے کا جواز ثابت ہوتا ہے اور دوسری روایت سے ممانعت ثابت ہوتی ہے تو روایات میں تعارض ہوگیا، کیونکہ ممانعت نام ہے عدم جواز کا، اور جواز و عدم جواز میں تعارض ظاہر ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض و تناقض کے لئے وَحدات ثمانیہ شرط ہیں، جن میں سے ایک وحدتِ زمان بھی ہے، یعنی دونوں حکم ایک زمانہ کے ہوں تو تعارض ہوگا، لیکن اگر ایک حکم

---

[1] اس حدیث کی تخریج کے لئے دیکھئے نصب الرایہ ص ٦ تا ١٢ ج ٢۔ ١٢۔

[2] ابوموسیٰ اشعری کی حدیث امام مسلم نے اپنی صحیح میں ص ١٧٤ ج ١ باب التشہد میں ذکر کی ہے، اور حضرت ابوہریرۃ رضہ کی حدیث کی تصحیح فرمائی ہے، امام احمدؒ نے بھی دونوں حدیثوں کو صحیح کہا ہے ١٢۔

مقدّم زمانہ کا ہو، اور دوسرا حکم مؤخّر زمانہ کا ہو، تو پھر تعارض باقی نہیں رہے گا، اور یہاں یہی صورتِ حال ہے، شروع اسلام میں مقتدی فاتحہ اور سورت سب پڑھتے تھے، اولاً سورت پڑھنے سے منع کیا گیا، اور فاتحہ کا جواز باقی رکھا گیا، پھر جب آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ نازل ہوئی تو فاتحہ کا جواز بھی ختم کر دیا گیا، اور خاص طور پر جہری نمازوں میں مقتدیوں نے مکمل سکوت اختیار کر لیا لہٰذا جواز کی روایت اور ممانعت کے دلائل میں تعارض ختم ہو گیا۔ اسی لئے حضرت قدس سرہ نے جواب میں آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ کو اپنی دلیل کے طور پر پیش فرمایا ہے۔

آیتِ کریمہ کے ناسخ ہونے کے دلائل

اب رہی یہ بات کہ آیتِ کریمہ ناسخ ہے، اور مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنے کے جواز کی روایات منسوخ ہیں اس کی کیا دلیل ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ اس کی تین ۳ دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: شانِ نزول کی متعدد روایات ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں۔

① حضرت ابن عباس رضؓ فرماتے ہیں کہ

صَلَّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقرأ خَلفه قومٌ فنزلتْ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی تو چند لوگوں نے آپؐ کے پیچھے قرارت کی پس آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ نازل ہوئی۔

② حضرت محمد بن کعب قرظی جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ

کانَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِذَا قَرَأَ فی الصلٰوۃِ اَجَابَہٗ مَنْ وَّرَاءَہٗ اذا قال بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قالوا مثلَ ما یقول حتّٰی تَنْقَضِیَ فاتحۃُ الکتاب والسورۃُ فلَبِثَ ماشاءَ اللہ ان یَلْبَثَ ثم نزلت " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا۔ الاٰیۃ۔ فقرأ وانصَتُوا

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں قرآن کریم پڑھتے تھے تو مقتدی اس کا جواب دیتے تھے، جب حضورؐ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہتے تھے تو مقتدی بھی یہی کہتے تھے، اسی طرح فاتحہ اور سورت کے ختم تک کہتے رہتے تھے، یہ صورتِ حال جہاں تک اللہ نے چاہا چلتی رہی پھر آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ نازل ہوئی تو حضورؐ نے پڑھا، اور لوگ خاموش ہو گئے۔

③ حضرت عبداللہ بن مُغفّل رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص قرآن پڑھے تو اس کا سننا اور خاموش رہنا واجب ہے؟ حضرت عبداللہ رضؓ نے فرمایا: نہیں، پھر فرمایا کہ

اِنَّمَا نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ

آیتِ کریمہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ صرف امام کی قرارت

فاستمعوا لہٗ وانصتوا فی قراءۃ الامام، اذا قرأ الامام فاستمع لہٗ وانصت

کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جب امام پڑھے تو آپ اس کو سنیں، اور خاموش رہیں۔

(۴) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک بار اپنے شاگردوں کو نماز پڑھائی، انھوں نے سنا کہ کچھ لوگ پیچھے قرارت کر رہے ہیں، چنانچہ نماز کے بعد آپ نے فرمایا کہ

أما آن لكم أن تفهموا؟ أما آن لكم أن تعقلوا؟ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا كما أمركم الله۔

کیا تمھارے لئے وقت نہیں آیا کہ سمجھو؟ کیا تمھارے لئے وقت نہیں آیا کہ بوجھو؟ جب قرآن کریم پڑھا جایا کرے تو اُسے سنو اور خاموش رہو، جیسا کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔

(۵) ابو العالیہ فرماتے ہیں کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام کو نماز پڑھاتے تھے تو حضورؐ بھی پڑھتے تھے، اور حضورؐ کے پیچھے صحابۂ کرام بھی پڑھتے تھے، پس آیتِ کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ نازل ہوئی تو لوگ خاموش ہو گئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے رہے۔ [1]

دوسری دلیل: یہ ہے کہ جو حضرات مقتدی کے لئے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب یا مستحب کہتے ہیں مثلاً محدثینِ عظام، حنابلہ اور شوافع وہ حضرات بھی آیتِ پاک کی تعمیل کی فکر سے غافل نہیں ہیں، چنانچہ محدثین اور حنابلہ تو اس کے لئے یہ تجویز فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کے سکتات میں پڑھے اور حضرات شوافع کی تجویز یہ ہے کہ فاتحہ سے فارغ ہو کر امام خاموش ہو جائے، تاکہ تمام مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں تجویزیں بدرجۂ مجبوری ہیں، احادیث میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں ہے، مرفوع احادیث میں سکتۂ طویلہ صرف ایک ثابت ہے، اور وہ ہے تکبیر تحریمہ کے بعد قرارت شروع کرنے سے پہلے ثنا پڑھنے کے لئے، اور فاتحہ کے بعد سکتہ اور سورت کے بعد سکتہ کی روایات مضطرب ہیں [2]

بہر حال ان حضرات کی یہ تجویزیں آیتِ پاک کی تعمیل کی فکر میں نہیں ہیں تو اور کیا ہے؟ پس ثابت ہوا کہ آیتِ پاک مؤخر ہے، کیونکہ اس کی تعمیل کے لئے قائلینِ فاتحہ بھی فکر مند ہیں۔

تیسری دلیل: تقریباً نوّے فی صد امت کا اتفاق ہے کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے، یہ

---

[1] یہ سب روایتیں سیوطیؒ کی تفسیر الدر المنثور جلد ۳ ص ۱۵۵ سے لی گئی ہیں، اور یہ روایات بطورِ مثال ذکر کی گئی ہیں، ان کے علاوہ اور متعدد روایات الدر المنثور میں ذکر کی گئی ہیں۔ ۱۲

[2] دیکھئے بذل المجہود ص ۳۵ ج ۲ ۱۲

اتفاق بھی بلاوجہ نہیں ہوسکتا، اس اتفاق واجماع کی بنیاد بھی آیتِ کریمہ کا ناسخ ہونا ہے، ہم مختصر کے اجماع کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ملاحظہ فرمائیں.

① امام شعبی رح فرماتے ہیں کہ میری ستّر بدری صحابۂ کرام سے ملاقات ہوئی ہے، جو سب کے سب مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنے سے منع کرتے تھے۔ (روح المعانی ص۱۵۲ ج۹)

② امام احمد بن حنبل رح فرماتے ہیں کہ

ماسمعنا احدًا من اهل الاسلام یقول انّ الامام اذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلوٰة من خلفه اذا لم یقرأ، وقال: هذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابه والتابعون، وهذا مالك فی اهل الحجاز، وهذا الثوری فی اهل العراق، وهذا الاوزاعی فی اهل الشام، وهذا اللیث فی اهل مصر، ماقالوا لرجل صلّی وقرأ امامه، ولم یقرأ هو: صلوٰته باطلة" (المغنی ص۶۰۲ ج۱)	ہم نے کسی مسلمان سے نہیں سنا کہ جب امام جہری قرات کرے تو اس مقتدی کی نماز نہیں ہوتی جو قرات نہ کرے، اور امام احمد نے یہ بھی فرمایا کہ یہ ہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کے صحابہ اور تابعین، اور یہ امام مالک ہیں حجاز میں، اور سفیان ثوری ہیں عراق میں، اور یہ امام اوزاعی ہیں شام میں، اور لیث بن سعد ہیں مصر میں، ان میں سے کسی نے نہیں کہا اس شخص کے بارے میں جس نے نماز پڑھی اور اس کے امام نے قرات کی اور خود اس نے قرات نہیں کی کہ اس کی نماز باطل ہے

لیجئے! ہم نے تو نصف فی صد ہی کہا تھا، امام احمد بن حنبل تو سو فی صد کہہ رہے ہیں، اور اس صراحت کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ "ہم نے کسی بھی مسلمان سے نہیں سنا"، پس سوچیں وہ لوگ جو مقتدی پر فاتحہ فرض قرار دیتے ہیں کہ ان کا شمار کس خانہ میں ہے؟!

③ امام نخعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ

اوّل ما احدثوا القراءة خلف الامام، وکانوا لایقرءون (الدر المنثور ص۱۵۶ ج۳)	سب سے پہلی بات جو لوگوں نے نئی پیدا کی وہ امام کے پیچھے پڑھنا ہے، اور سلف صالحین نہیں پڑھا کرتے تھے

تاویلِ باطل

اگر قائلینِ فاتحہ یہ کہیں کہ آیتِ کریمہ جمعہ کے خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، یعنی جب خطبہ میں قرآن کریم پڑھا جائے تو ضروری ہے کہ لوگ خاموش رہیں، اور سنیں ــــــ یا وہ یہ کہیں کہ آیتِ کریمہ کلام فی الصلوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی پہلے نماز میں بولنا جائز تھا، اس آیت کے نزول کے بعد بولنے کی ممانعت ہوگئی، تو یہ دونوں تاویلیں باطل ہیں، اور اس سلسلہ میں جو روایات ہیں وہ آیت کریمہ کا حقیقی شانِ نزول نہیں ہیں،

بلکہ وہ صرف یہ بتانے کے لئے ہیں کہ خطبۂ جمعہ میں بھی قرآن کریم سننے کا یہی حکم ہے، اسی طرح امام کے پیچھے باتیں کرنے کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ صحابۂ کرام امکانی مصادق کے لئے بھی نَزَلَتْ فِیْ کَذَا استعمال کرتے تھے جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ نے الفوز الکبیر میں اس کی تصریح کی ہے، نیز روایات میں اس کی صراحت موجود ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ، آیتِ کریمہ قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ سے منسوخ ہوا ہے۔

آیت میں تخصیص

اور اگر قائلینِ فاتحہ یہ کہیں کہ آیتِ کریمہ "قرارت" کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی جب امام سورت پڑھے تو مقتدیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنیں اور خاموش رہیں، آیتِ کریمہ فاتحہ کو شامل نہیں ہے ——— تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بلا دلیل ہے، اگر آپ کی یہ تخصیص مان لی جائے جو بلا دلیل ہے تو پھر ہم نے حدیث کا جو مطلب بیان کیا ہے، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ حدیث لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ مقتدی کو شامل نہیں ہے، وہ کیوں قابلِ قبول نہ ہوگا؟!

> دفعۂ چہارم: آپ ہم سے اُن احادیث کے طالب ہیں جن سے خاص مقتدیوں کو ممانعتِ قرارت ثابت ہو ——— ہم آپ سے اُس حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو اَمرِ وجوبِ قرارت بطور نص نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ بھی ہو، اگر ہو تو لائیے اور دس نہیں بیس لے جائیے ——— پر حدیثِ عُبادہ رض جو ترمذی میں مرقوم ہے اُس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا، تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا، جو آپ کی شرائطِ مقبولہ میں سے ہے۔
>
> علاوہ بریں آپ حدیث مانگتے ہیں، ہم اول تو قرآن کی آیت عرض کرتے ہیں وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا، اور پھر یہ عرض کرتے ہیں کہ یہ دلیل وہ ہے جس کو حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت امام شافعیؒ بھی مان گئے ہیں، جو تمام جہان میں ایجابِ قرارت علی المقتدی میں ممتاز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک صاحب[1] تو تتبّعِ سکتاتِ امام کی تکلیف دیتے ہیں،

[1] ایک صاحب یعنی حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سکتاتِ امام کی ٹوہ میں رہنے کی تکلیف دیتے ہیں ——— مگر حضرت ابوہریرۃ رض کا یہ قول ہمیں نہیں ملا، البتہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی اس سلسلہ میں ایک مرفوع حدیث مستدرک حاکم ۲۳۹/۱ وسنن دار قطنی ۳۱۷/۱ میں ہے، مگر اس کے ایک راوی محمد بن عبد اللہ لیثی ہیں،

(بقیہ ص۷۲ پر)

اور ایک صاحب فاتحہ اور سورت کے درمیان سکتۂ طویلہ نکالتے ہیں، اگر مخالفتِ آیت کا کھٹکا نہ تھا تو پھر مأخذِ[1] وجوبِ قراءتِ فاتحہ علی المقتدی تو خود ہی مطلق اور عام تھا، اس تجویزِ غیر ضروری کی ضرورت کیا تھی؟

اب آپ کی خدمت میں یہ گذارش ہے کہ یا تو آپ کسی حدیثِ صحیح، متفق علیٰ صحتہ[2] سے چھوڑ، ضعیف ہی سے سکتۂ طویلہ درمیان فاتحہ وسورت کے، یا مطلقاً ہر رکعت میں ثابت فرمائیں، اور دس نہیں بیس لے جائیں، یا تتبعِ سکتاتِ امام ہی کسی روایتِ مرفوع سے ثابت فرمائیں، صحیح نہ ہو ضعیف ہی روایت سہی، پر اتنا تو ہو کہ اجتہادِ صحابی کا احتمال نہ رہے[3]، پھر ہم سے دس نہیں بیس لیجئے، ورنہ پھر عدمِ تعمیلِ آیت کی فکر کیجئے۔

اور یہ بھی سمجھ لیجئے کہ اول تو حدیثِ غیر متواتر وجوبِ عمل میں ہم سنگِ قرآن نہیں ہو سکتی، اور بالفرض بفرضِ محال ہوئی بھی تو اگر آپ متبعِ حدیث ہوں گے، تو ہم متبعِ قرآن ع ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا؟!

اس کے بعد اگر آپ آیت میں کچھ تخصیص کریں گے، تو ہم حدیث میں تاویل کریں گے، اور بروقتِ موازنہ آپ کو ان شاء اللہ معلوم ہو جائے گا کہ کس کی بات غالب ہے؟ باقی رہی اور احادیث اور سوائے ان کے اور دلائل اور اتفاقِ جمِ غفیر ان کو ابھی ہم بھی پیش نہیں کرتے، یار باقی صحبت باقی!

(حاشیہ بقیہ صـ۷۱ کا) جن کو امام بخاری نے منکر الحدیث اور امام نسائی نے متروک قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں لیثی اس حدیث کو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی روایت کرتے ہیں کما فی سنن الدار قطنی صـ۳۲۱ ج۱ فہذا اختلاف فی اسنادہ (فتح الملہم صـ۲۷ ج۲)

[1] مأخذ یعنی دلیل اور مراد حضرت عبادہ رض کی حدیث ہے یعنی لا تفعلوا الا بأم القرآن عام ہے، سکتاتِ امام یا فاتحہ کے بعد سکتۂ طویلہ میں پڑھنے کی تخصیص نہیں ہے ۱۲۔

[2] یہاں ادلۂ کاملہ اور اظہار الحق دونوں میں علیٰ صحتہا ہے، مگر اس کا مرجع چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ہم نے علیٰ صحتہ لکھا ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حدیث جس کی صحت پر سب کو اتفاق ہو چھوڑیئے کسی ضعیف حدیث ہی سے سکتۂ طویلہ ثابت کیجئے۔ ۱۲

[3] یہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی تجویز کی طرف اشارہ ہے، جس کے بارے میں ہم نے لکھا ہے کہ وہ روایت ہمیں نہیں ملی

۵

تقلیدِ شخصی کا وجوب

تقلید کے معنیٰ ـــــ تقلید شخصی کا مطلب ـــــ غلط فہمیوں کا ازالہ۔ ڈھول کے اندر پول ـــــ تقلید فطری چیز ہے ـــــ تقلید شخصی و غیر شخصی ـــــ تقلید شخصی کی تاریخ ـــــ تقلید شخصی کا وجوب اجماعِ امت سے ہے ـــــ فرقۂ اہلِ حدیث کی حقیقت ـــــ کیا اہلِ حدیث غیر مقلد ہیں ؟

⑤

تقلیدِ شخصی کا وجوب

تقلید کے معنی میں ایک غلط فہمی پائی جاتی ہے، اس لئے پہلے اس کے صحیح معنی سمجھ لینے چاہیئے

تقلید کے معنی

تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں: ہار پہنانا، اور اس کا مادہ ہے قِلَادَۃ۔ قِلَادَۃ جب انسان کے گلے میں ہو تو حالا، اور ہار کہلاتا ہے، اور حیوان کے گلے میں ہو تو پٹہ کہا جاتا ہے، قَلَّدَہُ القِلَادَۃَ کے معنی ہیں ہار پہنانا اور قَلَّدَ البَعِیْرَ کے معنی ہیں اونٹ کی گردن میں پٹہ ڈالنا، ——— اور اس بحث میں تقلید کے معنی ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا یعنی اس کا مُعتَقِد ہونا، اس کو اپنا بڑا ماننا اور اس کی پیروی کرنا۔

تقلید شخصی کا مطلب

شخص کے معنی ہیں: آدمی، اور اس میں یار نسبت کی ہے اس لئے شخصی کے معنی ہیں مُعَیَّن آدمی ——— اور تقلید شخصی کے معنی ہیں ائمہ مجتہدین میں سے کسی مُعَیَّن امام کی پیروی کرنا، اس کا نیاز مند بننا، اور اس کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، اور دین کی تبیین و تشریح میں اس پر پورا اعتماد کرنا۔

حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ایضاح الادلہ میں یہ بحث بہت تفصیل سے لکھی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

"بنائے تقلید فقط اس امر پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید کرے، مُقلِّد کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ اس شخص کو اپنے حوصلہ کے موافق بالاجمال قابلِ تقلید سمجھتا ہو، اور فنِ مذکور میں اس کی رائے اور فہم کا مُعتَقِد ہو، اور بالاجمال یہ بات بھی جانتا ہو کہ وہ شخص حتی الوسع اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ جو کہے مطابقِ قواعدِ فن کہے ——— علوم سابقہ سے لے کر علوم

عالیہ تک تقلید کا مدار اسی پر ہے، حتیٰ کہ تقلیدِ انبیاء بھی اسی امر پر موقوف ہے۔" (ص ۱۳۸ ملخصًا)

تقلید کے معنیٰ میں غلط فہمی

عام طور پر تقلید کے معنیٰ سمجھے جاتے ہیں: اپنی گردن میں پٹہ ڈالنا، یعنی اپنی نکیل دوسرے کے ہاتھ میں دے دینا، اور وہ جہاں بھی لے جائے اندھا ہو کر اس کے پیچھے چل دینا۔ عام محاورہ ہے: "تقلید کا قلادہ گردن میں ڈالنا"، اور "اندھی تقلید کرنا"، یہ دونوں محاورے اسی عام غلط فہمی پر مبنی ہیں، عربی زبان کا جو لوگ علم رکھتے ہیں وہ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ تقلید کے یہ معنیٰ غلط ہیں، کیونکہ تقلید میں قلادہ اپنی گردن میں نہیں ڈالا جاتا بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالا جاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی واختیار سے، اور اسی سے قَلَّدَهُ الْعَمَلَ (اس کو کام سونپا) اور تَقْلِيْدُ الْقَاضِي (جج بنانا) مستعمل ہے۔

اگر تقلید کے معنیٰ اپنی گردن میں پٹہ ڈالنا ہوں گے تو مُقَلِّدْ (ہار پہنانے والا) اور مُقَلَّدْ (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں گے حالانکہ ایک ہی ذات فاعل اور مفعول دونوں نہیں ہو سکتی، تَقْلِيْد کے صحیح معنیٰ ہیں دوسرے کی گردن میں ہار ڈالنا، اس صورت میں لوگ مُقَلِّدْ (ہار پہنانے والے) اور امام مُقَلَّدْ (ہار پہننے والا) ہوگا۔

تقلید کے معنیٰ میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کر لی جائے، اور تقلید کے صحیح معنی سمجھ لئے جائیں تو امید ہے کہ تقلید شخصی کے بارے میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

ایک اور غلط فہمی

اسی طرح احکامِ دینیہ اور مسائلِ شرعیہ کے بارے میں ایک غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ ہر حکم اور ہر مسئلہ کے لئے قرآن وحدیث سے صریح دلیل طلب کی جاتی ہے، عام طور پر دارالافتاء سے مسائل دریافت کرنے والے سوال کے آخر میں لکھتے ہیں "قرآن وحدیث سے جواب دیں" اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کوئی صریح آیت یا حدیث پیش کریں حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں ہے، ہر مسئلہ کا قرآن وحدیث میں صراحۃً مذکور ہونا ضروری نہیں ہے، بہت سے مسائل نصوص کے اشاروں سے یا دلالت سے یا اقتضاء سے نکالے جاتے ہیں، کچھ مسائل اجماعِ امت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، نیز اجتہاد وقیاس ایک مستقل اصل ہے، جس سے مسائل مُستنبط کئے جاتے ہیں، پھر یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں صریح نص پیش کی جائے؟!

زیرِ بحث مسئلہ میں بھی غیر مُقلّد علامہ محمد حسین صاحب بٹالوی نے تقلیدِ شخصی کے بارے میں قرآن کریم یا حدیث شریف سے صریح نص طلب کی ہے، یعنی قرآن کریم کی کوئی ایسی آیت، یا کوئی

ایسی حدیث شریف ان کو دکھائی جائے جس میں یہ لکھا ہو کہ تمام مسلمانوں پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یا امام شافعی رحمہ اللہ کی یا کسی اور امام کی تقلید واجب ہے ـــــــ انھوں نے یہ چیلنج اس اعتماد پر دیا تھا کہ ہندوستان کے احناف ایسی نص کہاں سے دکھائیں گے، حالانکہ یہ سوال خود اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ کے لئے نص صریح اور حدیث صحیح ضروری ہے، اس لئے حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے جواب میں سب سے پہلے اُن سے دو مسئلوں کی ـــــــ جو تمام مسلمانوں کے درمیان مُتَّفَق عَلَیہ ہیں، بلکہ اسلام کا مَبْنیٰ ہیں، اور مسلمانوں کے نزدیک اَجْلیٰ بدیہیات میں سے ہیں ـــــــ نص صریح طلب کی ہے کہ پہلے آپ یہ دو مسئلے نص صریح سے ثابت کیجئے پھر احناف سے دلیل طلب کیجئے۔ پہلا مسئلہ ہے قرآن شریف کی پیروی کا واجب ہونا، اور دوسرا مسئلہ ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا واجب ہونا۔

مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ پہلا مسئلہ قرآن پاک سے ثابت نہ کریں، ورنہ تَوَقُّفُ الشَّیِٔ عَلیٰ نَفْسِہٖ[1] لازم آئے گا، اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کریم کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ تَوَقُّفُ الشَّیِٔ عَلیٰ نَفْسِہٖ لازم آئے گا، اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خبرِ رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر قرآن کا واجب الاتباع ہونا، خبرِ رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے اور خبرِ رسول کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے تو دَوْر[2] لازم آئے گا، اور اگر دونوں کی پیروی کا واجب ہونا کسی تیسری دلیل پر موقوف ہے تو سوال ہوگا کہ اس تیسری دلیل کا واجب الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہے؟، اگر قرآن وحدیث پر اس کا ثبوت موقوف ہے تو دور لازم آئے گا، اور اگر کسی چوتھی چیز پر موقوف ہے تو پھر اس چوتھی چیز کے بارے میں یہی سوگا، اور نتیجہ میں یا تو دَوْر لازم آئے گا، یا تسلسل[3] اور یہ دونوں چیزیں باطل ہیں، پس بٹالوی صاحب کو وجوب ثابت کرنے

---

[1] یعنی کسی چیز کا ثبوت خود اسی پر موقوف ہو ۱۲

[2] دَوْر، توقف الشیٔ علی نفسہ کا دوسرا نام ہے ۱۲

[3] تسلسل نام ہے توقف الشیٔ علی غیرہ الی غیر النہایہ کا، یعنی ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز پر موقوف ہو، اور دوسری کا تیسری پر، اور تیسری کا چوتھی پر، اسی طرح غیر متناہی حد تک توقف کا سلسلہ چلتا رہے ۱۲

والی دلیل کے نص میں منحصر ہونے کے دعویٰ سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور وہ مجبور ہوں گے کہ ان دونوں چیزوں کی پیروی کا واجب ہونا، قرآن وحدیث کے علاوہ کسی اور دلیل سے ثابت کریں، اس صورت میں ہم بھی تقلیدِ شخصی کا وجوب اسی دلیل سے ثابت کریں گے، جس سے وہ قرآن وحدیث کا واجب الاتباع ہونا ثابت کریں گے۔

وہ دلیل جس سے بٹالوی صاحب قرآن ورسول کا واجب الاتباع ہونا ثابت کریں گے، وہ کوئی نص تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ نص یعنی دلیل نقلی قرآن وحدیث میں منحصر ہے، ——— ہاں اگر کوئی شخص اپنے آپ کو مَہبِطِ[2] وحی قرار دے، اور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنے آپ کو نبی و رسول بتلائے، اور یہ دعویٰ کرے کہ مجھ پر بذریعہ وحی نص نازل ہوئی ہے کہ قرآن کی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واجب ہے، تو یہ اور بات ہے، مگر کسی مسلمان سے اس کی کیسے توقع کی جاسکتی ہے؟! ——— پس لامحالہ بٹالوی صاحب مجبور ہوں گے کہ کتاب اللہ اور رسول اللہ کی پیروی کا واجب ہونا یا تو اجماع امت سے ثابت کریں یا دلیل عقلی سے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں بھی حجتِ شرعیہ ہیں اس صورت میں حضرت قدس سرہ بھی تقلیدِ شخصی کا وجوب اُنہی دلیلوں سے ثابت کر دکھائیں گے۔

دفعۂ خامس: آپ ہم سے وجوبِ تقلید کی دلیل کے طالب ہیں ——— ہم آپ سے وجوبِ اتباعِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، و وجوبِ اتباعِ قرآنی کی سَنَد[1] کے طالب ہیں، اگر ایک ان میں سے دوسرے کے لئے وجوبِ اتباع کی سند ہے تو پھر اس کے وجوب اتباع کی کیا سند؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا اگر قرآن شریف سے ثابت ہوتا ہے، تو قرآن شریف کا واجبُ الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہوا؟ اور قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے ثابت ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہوا؟ بجز اس کے کہ آپ اپنے آپ کو یا اپنے اَقران[2]

---

[1] سَنَد: دلیل [2] اَقران: قِرن کی جمع ہے: ہم عصر لوگ، مُعاصرین، اَمثال، مِثل کی جمع ہے: مانند، ہم صورت، مَہبِط: اُترنے کی جگہ

واَمثال کو مَہبِطِ وحیِ آسمانی قرار دیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کو رَلا مِلا دیں اور کوئی تدبیر نہیں! مگر ہرچہ بادا باد آپ ایسی ہی سند غیر معتبر لائیں، اور دَس نہیں بیس لے جائیں! ورنہ پھر ہماری طرف سے یہ گذارش ہے کہ آپ جس مَوطن سے سندِ وجوبِ اتباعِ نبوی و قرآنی نکال کر لائیں گے، اُسی مَوطن سے ہم سندِ وجوبِ اتباعِ امام نکال کر دکھائیں گے۔

ڈھول کے اندر پول

غیر مقلد علامہ محمد حسین صاحب بٹالوی مجتہدِ عصر ہونے کے دعویدار تھے، مگر وہ اور ان کی جماعت کے سارے مجتہدین مل کر بھی حضرت قدس سرہ کی اتنی صاف اور واضح عبارت کا مطلب نہ سمجھ سکے، اور جواب میں یہ کہا کہ

"سائل باوجودے کہ اہلِ اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوبِ اتباعِ کتاب وسنت کی دلیل ـــــــ خلاف دأبِ مناظرہ ـــــ کیوں طلب کرتا ہے؟ کہ در صورتِ تسلیم اسلام کے، سائل کے نزدیک بھی واجب الاتباع ہونا کتاب وسنت کا مُسَلَّم ہی ہوگا؟ ورنہ دعوئے اسلام محض کذب ہو جائے گا" (مصباح الادلہ ص ۳۲)

اور بے سمجھے مصباح الادلہ میں ایران تُران کی باتیں لکھیں، جس کا حضرت قدس سرہ نے ایضاح الادلہ میں بھرپور نوٹس لیا ہے، شائقین حضرات اس کا ضرور مطالعہ کریں، ہم تو یہاں نفس مسئلہ کے بارے میں عام قارئین کی دلچسپی کے لئے کچھ گذارشات پیش کرتے ہیں۔

تقلید فطری چیز ہے : تقلید یعنی ماہرینِ فن کی پیروی کرنا ایک فطری چیز ہے، اس کے بغیر

---

۱ یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بھی مانیں، اور ساتھ ہی اپنے پاس وحیِ الٰہی آنے کا دعویٰ بھی کریں، جیسا کہ قادیانی لعین نے کیا تھا۔

۲ یعنی کچھ ہی کیوں نہ ہو، جو ہو سو ہو، یہ فارسی محاورہ ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہماری طرف سے آپ کو آزادی ہے آپ جیسی چاہیں ویسی دلیل لائیں چاہے غیر معتبر ہی کیوں نہ ہو مگر لائیں تو سہی! ہم بھی دیکھتے ہیں کہ آپ نص یعنی دلیل نقلی کہاں سے لاتے ہیں؟! ۳ مَوطِن کے اصلی معنی ہیں وطن اور میدانِ جنگ، اور حضرت کی مراد مَوطن سے قرآن وحدیث کے علاوہ دوسری دو حجتیں یعنی اجماعِ امت اور قیاس ہیں ۱۲۔

زندگی کی گاڑی دو قدم نہیں چل سکتی، نیز تقلید صرف احکام و مسائل ہی میں نہیں کی جاتی، بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں تقلید ناگزیر ہے، کھیتی باڑی کرنے والے اپنے بڑوں کی پیروی کرتے ہیں، صنعت و حرفت والے ماہرین کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں، علم و فن کے دل دادہ اکابر کے علوم و معارف کو مشعلِ راہ بناتے ہیں، بچے ماں، باپ کی محاکات کرتے ہیں، اور صرف انسانوں تک ہی یہ بات محدود نہیں ہے دیگر حیوانات میں بھی اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

خود غیر مقلدین حضرات احکامِ شریعت میں نفسِ تقلید کو نہ صرف جائز بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں، نیز حدیث شریف پر عمل کرنے کے لئے بھی بہت سے امورِ حدیث سے متعلق ایسے ہیں جن میں اقوالِ سلف کی تقلید ضروری ہے۔

الغرض جب نفسِ تقلید کا جواز بلکہ وجوب ایک فطری امر ہے، اور موافق و مخالف سب اس کے قائل ہیں تو دلائل کی چنداں ضرورت نہیں ہے، تاہم طمانینتِ قلب کے لئے ذیل میں قرآن و حدیث سے چند دلائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

پہلی دلیل : اللہ پاک کا ارشاد ہے

يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (النساء آیت ۵۹)

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو، اور تم میں جو لوگ معاملہ کا اختیار رکھنے والے ہیں ان کا بھی کہنا مانو۔

اس آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ "اُولُو الْاَمْر" کی پیروی کا بھی حکم دیا گیا ہے، لہٰذا اس آیتِ کریمہ سے صراحۃً اللہ، رسول کے علاوہ کی بھی اطاعت و تقلید ثابت ہوتی ہے۔

رہی یہ بات کہ "اُولُو الْاَمْر" کون ہیں؟ تو یہ بحث بہت طویل ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ دورِ اوّل میں اس کا مصداق وہ اہلِ حکومت تھے، جو یا تو خود احکامِ شریعت کے ماہر تھے، یا وہ اپنے ساتھ ایسے علماء کو رکھتے تھے جو بوقتِ ضرورت ان کو احکامِ شریعت بتاتے تھے، اور وہ اُمراء لوگوں کو حکم دیتے تھے، مگر آہستہ آہستہ ایک طرف حُکّام جہالت کا شکار ہوتے گئے اور دوسری طرف حکومت منہاجِ نبوت پر باقی نہ رہی اور اُمراء خود رائی سے کام لینے لگے، تو علماء اُمراء سے دور ہوتے گئے، اور صورتِ حال یہ ہوگئی کہ اُمراء نے صرف انتظام سنبھال لیا، اور علماء کرام نے امت کی دینی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، آج تک یہی صورتِ حال برقرار ہے، لہٰذا اس صورتِ حال میں "اُولُو الْاَمْر"

کا مصداق علماء کرام تو ہیں ہی رہے حکام تو اگر اُن کے فرامین شریعت کے مطابق ہیں تو وہ بھی آیتِ کریمہ کا مصداق ہیں ورنہ نہیں، ارشادِ نبوی ہے۔

لَاطَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِیْ مَعْصِیَةِ الْخَالِقِ — اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔

دوسری دلیل: اللہ پاک کا ارشاد ہے

فَسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (الانبیاء آیت، النحل) سو اگر تم نہ جانتے ہو تو جاننے والوں سے پوچھ لو۔

یہ آیتِ کریمہ اگرچہ خاص سیاق وسباق میں نازل ہوئی ہے، مگر چونکہ الفاظ عام ہیں اس لئے الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوگا، اصولِ فقہ کا ضابطہ ہے کہ

اَلْعِبْرَۃُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ الْمَوْرِدِ — نص کے الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے شانِ نزول اور سیاق کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک مرفوع حدیث سے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور تفسیر دُرِّ منثور میں اس آیت کے ذیل میں درج کی گئی ہے، یہ بات صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ آیتِ کریمہ عام ہے، وہ حدیث یہ ہے

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ دینی بات جاننے والے کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ جانتے ہوئے خاموش رہے، اور نہ جاننے والے کے لئے مناسب نہیں ہے کہ نہ جاننے کے باوجود خاموش رہے، جبکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں فَسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ، پس مومن کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ یہ بات جان لے کہ اس کا عمل شریعت کے مطابق ہے، یا شریعت کے خلاف؟"

اور اس کے جاننے کی صورت یہی ہے کہ جاننے والوں سے پوچھا جائے اور وہ جو بتائیں اُسے قبول کیا جائے، اسی کا نام اطاعت وتقلید ہے۔

تیسری دلیل: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَھْدِیِّیْنَ تَمَسَّکُوْا بِھَا، وَعَضُّوْا عَلَیْھَا بِالنَّوَاجِذِ (رواہ احمد وابوداؤد، والترمذی وابن ماجہ مشکوٰۃ ص۳۰) — لازم پکڑو تم میری سنت، اور میرے راہ یاب ہدایت آ خلفاء کی سنت، تھام لو تم اس کو، اور ڈاڑھوں سے مضبوط پکڑ لو تم اس کو

اس حدیث شریف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا خلفاء راشدین کی سنت کی پیروی کا

حکم دیا گیا ہے، پس اس سے نفس تقلید کا مامور بہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم (جہاد کے لئے) ایک سفر میں نکلے، ہم میں سے ایک آدمی کے سر میں پتھر لگا، جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اسے احتلام ہوا تو اس نے اپنے ساتھیوں سے مسئلہ پوچھا کہ کیا میرے لئے تیمم کرنے کی اجازت ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ جب آپ کے پاس پانی ہے تو آپ کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہیں ہے، انھوں نے غسل کیا، اور اسی سے اُن کی وفات ہو گئی، جب ہم لوٹ کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو کسی نے یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

قَتَلُوْهُ، قَتَلَهُمُ اللّٰهُ، أَلَاسَأَلُوْا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوْا. فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّوَالُ
(ابو داود شریف کتاب الطہارۃ ص۴۹ ج۱)

ان لوگوں نے اس شخص کو مار ڈالا! مار ڈالیں اللہ تعالیٰ ان کو! کیوں نہ پوچھا انھوں نے جب کہ وہ نہیں جانتے تھے؟ درماندہ کی شفاء تو پوچھنا ہے!

علماء سے مسائل پوچھنا، پھر اس کی پیروی کرنا ہی تقلید ہے، یہ سب دلائل نفس تقلید کے وجوب کے ہیں، اور بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں، کیونکہ نفس تقلید کے وجوب کا کوئی منکر نہیں ہے، غیر مقلدین بھی اس کو مانتے ہیں۔

تقلید شخصی و غیر شخصی

نفس تقلید جس کی فرضیت و وجوب پر سب کا اتفاق ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقلید شخصی اور دوسری تقلید غیر شخصی۔ تقلید شخصی یہ ہے کہ تمام مسائل میں کسی معیّن امام کی پیروی کی جائے، اور تقلید غیر شخصی یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جس کی چاہے تقلید کرے۔

خیر القرون میں چونکہ نفس پرستی کا غلبہ نہیں تھا اس لئے تقلید کی دونوں قسموں میں اختیار تھا کہ جس پر چاہے عمل کرے، مگر خیر القرون کے بعد جب نفس پرستی کا غلبہ ہوا تو تقلید غیر شخصی کو مُضر اور تقلید شخصی کو ضروری سمجھا گیا، حضرت قدس سرہ ایضاح الادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

"ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اس زمانہ میں عوام کو ——— یعنی جو لوگ حسبِ اصطلاح، وتعریف علماء وفقہاء، نہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، نہ مُرجّحین میں داخل ہو سکتے ہیں علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں ——— تقلید شخصی ضروری ہے ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کریں، گو قابل تقلید واتباع اور بھی سمجھے

جاتے ہیں، ہاں بوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مباح ہے کما ھو مبسوط فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں۔

اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام وخاص کو اباحتِ مطلقہ ومطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔

(ایضاح الادلہ ص۱۱۷ مطبوعہ فخریہ مراد آباد)

تقلید شخصی کی تاریخ

دورِ اول میں یعنی دوسو سال تک تقلید شخصی کا رواج کم تھا، اور تقلید غیر شخصی کا رواج عام تھا، ہر شخص پیش آمدہ مسئلہ کسی بھی عالم سے پوچھ لیتا تھا، اور وہ جو حکم شرعی بتاتا اس پر عمل کرتا تھا، مگر دوسری صدی میں امتِ مسلمہ میں دو مکتبِ فکر وجود میں آئے، ایک محدثین فقہاء کا اور دوسرا فقہاء محدثین کا۔

محدثین فقہاء سے مراد وہ حضرات ہیں جن کا اصل کام حدیثیں روایت کرنا تھا، مگر وہ مجتہد بھی تھے، اس لئے روایتِ حدیث کے ساتھ مسائل بھی بیان کرتے تھے اور لوگ بطورِ استفادہ یا بطور ضرورت ان سے مسائل پوچھتے تھے، اور وہ جوابات دیتے تھے، مؤطا امام مالک اس کی بہترین مثال ہے۔

اور فقہاء محدثین سے مراد وہ حضرات ہیں جن کا اصل کام مسائل فقہیہ میں غور کرنا تھا، اور جوں جوں مسائل منقح ہوتے جاتے تھے وہ حضرات ان کو مُدوّن کر لیا کرتے تھے، یہ حضرات حدیث شریف کی روایت بہت کم کرتے تھے۔

محدثین فقہاء کے سرخیل حضرت امام مالک رحؒ ہیں، اور فقہاءِ محدثین کے امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ رحؒ ہیں، پھر یہ سلسلہ چلتا رہا، اور ان کے تلامذہ کا دور آیا، اور آہستہ آہستہ مسلمان دو حصّوں میں بٹتے چلے گئے، اور الگ الگ مکتب فکر کی پیروی کرنے لگے۔

امام ابوحنیفہ رحؒ پر اللہ تعالیٰ کا خاص فضل یہ ہوا کہ ان کے تلامذہ غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک ہونے کے باوجود اصول وفروع میں اپنے امام سے بہت زیادہ دور نہیں ہوئے، مگر امام مالک رحؒ کے ساتھ دوسری صورت پیش آئی، ان کے خاص شاگرد حضرت امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ ان سے علم حاصل کرنے کے بعد عراق تشریف لے گئے اور امام ابوحنیفہ کے تلامذہ سے بھی علم حاصل کیا، اور دو مشربوں سے استفادہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے استاد امام مالک رحؒ سے اصول میں بھی علیحدہ ہو گئے، اور فروع میں بھی مختلف ہو گئے اور ان کا ایک الگ حلقہ بن گیا۔

پھر امام شافعیؒ کے خاص شاگرد امام احمد بن حنبل رحؒ نے مسئلہ خلقِ قرآن میں غیر معمولی قربانی دی تو ایک جماعت ان کی بھی عقیدت مند ہو گئی، انہی چاروں اماموں کے علوم ان کے تلامذہ نے محفوظ کئے۔

ان چار حضرات کے علاوہ اور بھی متعدد مجتہد پیدا ہوئے، مگر ان کو اچھے شاگرد نہیں ملے جو ان کے علوم کو محفوظ کرتے، پھر تیسری اور چوتھی صدی میں مجتہدین کی بھرمار ہوئی، اور بہت کم احکام ایسے باقی رہ گئے جن کے جواز و عدم جواز یا کراہت و استحباب وغیرہ میں اختلاف نہ ہوا ہو۔

ادھر ابنارِ زمانہ میں ہَوا و ہَوس کا غلبہ عام ہونے لگا، وہ رخصتوں کو تلاش کرنے لگے، اور جس مجتہد کا قول اپنی خواہش کے موافق ملا اس کو اختیار کر لیا، یہاں تک کہ یہ اندیشہ پیدا ہونے لگا کہ کہیں دینِ متین خواہشات کا مجموعہ نہ بن جائے، اور مسلمان دین کا اتباع کرنے کے بجائے دین کو اپنی خواہشات کے تابع نہ بنالیں اس لئے چوتھی صدی کے اکابر نے اس صورتِ حال پر ٹھنڈے دل سے غور کیا، ان کی سمجھ میں یہی ایک صورت آئی کہ اب تقلید غیر شخصی سے لوگوں کو منع کیا جائے، اور سمجھایا جائے کہ وہ مُعیّن مجتہد کی تقلید کریں تاکہ لوگ تقلید غیر شخصی کی آڑ میں نفس کے بندے نہ بن جائیں اور بے صلاحیت مجتہدین کی پیداوار بھی بند ہو۔

رہا یہ سوال کہ تقلید کے لئے کن شخصیتوں کا انتخاب کیا جائے تو یہ بات بالکل ظاہر تھی کہ دورِ صحابہ کے بعد تابعین کے طبقہ میں سے ایسی شخصیتوں کا انتخاب کیا جانا چاہئے جن کے علوم محفوظ ہوں، کیونکہ حجتِ شرعیہ تین[ل] ہیں، قرآن کریم، سنتِ نبوی اور صحابہ کرام کا اجماعی عمل، اس لئے تابعین میں سے ایسی شخصیتوں کا انتخاب مناسب معلوم ہوا جنھوں نے تینوں مصادر کو سامنے رکھ کر احکام شرع مُدوّن کئے ہوں، تابعین میں ایسی شخصیت صرف امام ابو حنیفہ رحؒ کی تھی مگر تمام مسلمانوں کا ان پر مُتّفق ہونا مشکل تھا، کیونکہ امت کا ایک بڑا حصہ محدثین فقہاء کی پیروی کرتا تھا، اس لئے تبع تابعین میں سے امام مالک علیہ الرحمۃ کا انتخاب کیا گیا، مگر امام مالکؒ پر بھی اس مکتبِ فکر کو مُتّفق کرنا ممکن نہیں تھا، ایک بڑی تعداد امام شافعیؒ کی پیروی کرتی تھی، اور ایک جماعت حضرت امام احمد بن حنبل رحؒ کی پیروی کرتی تھی، اس لئے ان دونوں حضرات کا بھی انتخاب کیا گیا

ل صحابہ کرام کا اجماع، اجماعِ امت کا اعلیٰ فرد ہے، اور قیاس بھی حجتِ شرعیہ ہے، مگر وہ کوئی مستقل حجت نہیں ہے، بلکہ انہی حُجج ثلٰثہ کے تابع ہے ۱۲

اور اس طرح چار شخصیتیں متعین کی گئیں جن کے اپنے اپنے حلقہائے اثر بھی تھے، اور جن کے مستنبطات مُدَوَّن و مُرَتَّب بھی ہو چکے تھے، چنانچہ چوتھی صدی میں پوری امتِ مسلمہ نے ان چار ائمہ کی تقلید شخصی پر اجماع کرلیا، اور ان کے علاوہ کی تقلید کو ناجائز قرار دیا[۱]۔

تقلید شخصی کا وجوب اجماعِ امت سے ہے

گذارشاتِ بالا سے یہ بات واضح ہوئی کہ تقلید شخصی کا وجوب اجماعِ امت سے ثابت ہے، اور اجماعِ امت اصولِ شریعت میں تیسری اصل ہے، اس سے ثابت ہونے والا حکم بھی قطعی ہوتا ہے۔ شیخ عبدالحق مُحَدِّث دہلویؒ شرح سفر السعادہ میں لکھتے ہیں:

"لیکن قرار دادِ علماء، و مصلحت دیدِ ایشاں، در آخر زماں، تعین و تخصیصِ مذہب است، و ضبط و ربطِ کارِ دین و دنیا ہم دریں صورت بود (بحوالہ ایضاح الادلہ ص۱۱۸)

لیکن علماء کی تجویز اور ان کی مصلحت بینی، آخر زمانہ میں، مذہب کی تعیین و تخصیص ہے، اور دین و دنیا کے کاموں کا ربط و ضبط بھی اسی صورت میں تھا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ اپنی کتاب "انصاف" میں تحریر فرماتے ہیں کہ

وبعد المأتين ظهر فيهم التَّمَذهُب للمجتهدين بأعيانهم، وقَلَّ مَن كان لايعتمد على مذهبِ مجتهدٍ بعينه وكان هذا هو الواجب فى ذلك الزمان[۲]

دو صدیوں کے بعد لوگوں میں معین مجتہد کی تقلید کا رجحان پیدا ہوا، اور بہت کم لوگ رہ گئے جو کسی معین مجتہد کے مذہب پر اعتماد نہ کرتے ہوں اور یہی چیز اس زمانہ میں واجب تھی۔

یعنی دورِ نبوت سے دور ہو جانے کی وجہ سے امت میں جو اختلافات پیدا ہو گئے تھے اور ناقص استعداد رکھنے والے مجتہدوں کی جو بھر مار ہو گئی تھی، اور ہر شخص اپنی رائے پر ریجھنے لگا تھا اس کا علاج سوائے تقلید شخصی کے اور کچھ نہیں رہ گیا تھا۔

کچھ لوگوں کا اختلاف: اسی زمانہ میں، بلکہ اس سے بھی پہلے، بدقسمتی سے امت میں

---

[۱] متقدمین مجتہدین کی تقلید بایں وجہ ممنوع قرار دی گئی کہ ان کے علوم مدون نہیں ہوئے تھے۔ اور نئے مجتہدین کی تقلید اس لئے ناجائز قرار دی گئی کہ وہ نام نہاد مجتہد تھے ۱۲

[۲] انصاف فی بیان سبب الاختلاف بحوالہ ایضاح الادلہ ص۱۱۹ ۱۲

ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا تھا جو صرف قرآن کو حُجّت مانتا تھا، سنّتِ نبوی اور احادیث شریفہ کو وہ حجت نہیں مانتا تھا، یہ فرقہ "اہلِ قرآن" کہلاتا ہے، اور آج بھی دنیا کے کسی گوشہ میں اس کا وجود ہے، مگر ان کا اختلاف اجماع امت میں خلل نہیں ڈال سکتا کیونکہ گمراہ فرقوں کا اختلاف اجماع کو متاثر نہیں کرتا۔

اسی طرح دوسری صدی ہی میں ایک اور فرقہ بھی وجود میں آگیا تھا جو قرآن کریم کے علاوہ احادیثِ شریفہ کو تو حُجّت مانتا تھا، مگر اس سے نیچے صحابۂ کرام رضہ کے اجماعی عمل اور قیاس کو حُجّتِ شرعیہ نہیں مانتا تھا، یہ لوگ شروع میں تو "اَصحابِ ظواہر" اور "ظاہری" کہلاتے رہے پھر رفتہ رفتہ انھوں نے اپنے آپ کو "اہلِ حدیث[له]" کہنا شروع کر دیا، یعنی جو قرآنِ کریم کے علاوہ حدیثوں کو تو حجت مانتے ہیں، مگر اس کے نیچے اجماعِ صحابہ اور قیاس کو حجت نہیں مانتے، یہ فرقہ آج بھی موجود ہے، اور وقتاً فوقتاً اُن مسائل میں شور و شغب کرتا رہتا ہے جو صحابۂ کرام کے دور میں اجماع سے طے ہوئے ہیں۔ جیسے تراویح کا بیس۲۰ رکعت ہونا، یہ گروہ اس کو تحقیر کے طور پر سنتِ عُمری کہتا ہے، اور جو ان میں گستاخ ہیں وہ "بدعت عمری" کہتے ہیں، اسی طرح حضرت عثمانِ غنی رضہ کے زمانہ میں جمعہ کے لئے جو اذان بڑھائی گئی تھی اس کا یہ لوگ "سنت عثمانی" کہہ کر مذاق اڑاتے ہیں۔

ان دونوں گروہوں کے بالمقابل ننانوے فی صد امت قرآن کریم کو بھی حجت مانتی ہے،

له قرونِ اولیٰ میں اہلُ الحدیث محدثین کو کہا جاتا تھا خواہ وہ مجتہد ہوں یا غیر مجتہد مگر محدثین فقہاء کے مکتبِ فکر کی تقلید کرتے ہوں، سلف کے اقوال میں اور حدیث شریف کی کتابوں میں جہاں بھی اَصحابُ الحدیث، یا اہلُ الحدیث کا لفظ آیا ہے، اس سے یہی حضرات مراد ہیں، فرقۂ اہلِ حدیث مراد نہیں ہے، حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے حجۃ اللہ البالغہ جلد اول میں جو باب قائم کیا ہے۔ بابُ الفرقِ بین اہل الحدیث واصحاب الرأی، اس میں بھی اھلُ الحدیث سے مراد محدثین ہیں، چنانچہ حضرت قدس سرہ نے باب کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے اعلم انہ کان من العلماء فی عصر سعید بن المسیّب وابراہیم والزھری، وفی عصر مالکؒ وسفیان، وبعد ذٰلک قومٌ یکرھُون الخوض بالرأی، ویھابون الفُتیا والاستنباط الّا لضرورۃ لایجدون منھا بُدًّا، وکان اکبر ھمّہِم روایۃُ حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۱۴۲/ ۱) اس عبارت سے واضح ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے کلام میں اہلُ الحدیث سے مراد محدثین ہیں، معروف فرقہ مراد نہیں ہے۔ ۱۲

سنت نبوی کو بھی حجت مانتی ہے، اور صحابہ کرام کے اجماعی عمل کو بھی حجت مانتی ہے، یہ حضرات اَھْلُ السُّنَّۃِ والجماعۃ کہلاتے ہیں، سنت والے یعنی سنت نبوی کو حجت ماننے والے اس جزء کے ذریعہ فرقہ اہل قرآن سے امتیاز ہوتا ہے، اور جماعت والے یعنی جماعتِ صحابہ کے اجماع کو حجت ماننے والے۔ اس جزء کے ذریعہ فرقۂ اہلِ حدیث سے امتیاز ہوتا ہے۔ یہی جماعت حدیث شریف کی رو سے فرقۂ ناجیہ ہے، مشکوۃ شریف میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

"ضرور میری امت اُن احوال سے دوچار ہوگی جن سے بنی اسرائیل دوچار ہوئے ہیں، بالکل ان کے ہُوبہُو، یہاں تک کہ ان میں سے کسی نے اپنی ماں کے ساتھ علانیہ بدکاری کی ہوگی تو میری امت میں بھی کچھ لوگ یہ حرکت کریں گے، اور بنی اسرائیل بہتّر فرقوں میں بٹ گئے ہیں، اور میری امت تہتّر فرقوں میں بٹ جائے گی، جو سب کے سب جہنم میں جائیں گے سوائے ایک جماعت کے، صحابہ کرام رضؓ نے پوچھا یا رسول اللہ! وہ ایک جماعت کون سی ہوگی؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ

مَا اَنَا عَلَیْہِ وَاَصْحَابِی (مشکوۃ صـ۳۰) — وہ وہ جماعت ہوگی جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ پر ہوگی

اس حدیث شریف سے اور اس کے علاوہ اور متعدد حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے طریقہ کی پیروی بھی دین کا ایک جزء ہے اور نجات کے لئے ضروری ہے۔ اسی لئے اہل سنت والجماعت نے تقلید شخصی کے لئے وہ ائمہ منتخب کئے ہیں جو دورِ صحابہ کے بعد ہوئے ہیں۔ جنھوں نے احکامِ شرع کی ترتیب وتدوین میں عمل صحابہ کا بھی لحاظ کیا ہے۔

الغرض فرقۂ اہلِ حدیث صرف "اہل السنہ" ہے۔ "والجماعۃ" میں داخل نہیں ہے اس لئے اس کا اختلاف بھی اجماع امت میں خلل انداز نہیں ہوسکتا۔

کیا اہل حدیث غیر مقلد ہیں؟

اور فرقہ اہل حدیث کو جو غیر مقلد کہا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ ائمہ اربعہ کی تقلید نہیں کرتا، ورنہ حقیقت میں وہ بھی مُقلِد ہیں، کیونکہ غیر مقلدیت خود ایک مکتبِ فکر ہے، چنانچہ جو بھی اہل حدیث ہے وہ اپنا مسئلہ اہل حدیث عالم ہی سے پوچھتا ہے، جس طرح ایک حنفی اپنا مسئلہ کسی حنفی عالم ہی سے پوچھتا ہے پس یہ تقلید شخصی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر اہل حدیث حقیقی معنی میں غیر مُقلد ہوتے تو اپنے پیش آمدہ مسائل صرف اپنے علماء سے نہ پوچھتے، بلکہ ہر عالم سے پوچھتے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی

یا اہل حدیث، مگر سب جانتے ہیں کہ وہ اپنے ہی علماء سے مسائل پوچھتے ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ بھی دوسروں کی طرح مقلد ہیں۔

رہا یہ سوال کہ جب وہ بھی مقلد ہیں تو پھر ائمہ اربعہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ائمہ اربعہ کی تقلید اس لئے نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ صحابہ کرام کے اجماع کو حجت مانتے ہیں، اور اہلِ حدیث اس کو حجت نہیں مانتے، مگر وہ مسلمانوں سے یہ بات صاف نہیں کہہ سکتے ورنہ امت ان پر نفرین کرنے لگے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ ان کی اکثریت جماعتِ اہلِ حدیث سے الگ ہوجائے، اس لئے وہ لوگوں کو یہ کہہ کر ورغلاتے ہیں کہ یہ چاروں امام چار بُت ہیں ان کی تقلید شرک ہے ان کو چھوڑو، اور ہماری تقلید کرو۔ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو ان کی فریب دہی سے محفوظ رکھے اور اپنی مرضیات پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

⑥
ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت
(مثل اور مثلین کی بحث)

مذاہب فقہاء ــــ روایات اور ان کا مفاد ــــ امام اعظم رحمہ اللہ کی مختلف روایات کے سلسلہ میں احناف کے مختلف نقطہائے نظر ــــ جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ــــ احتیاط امام اعظم رحمہ اللہ کے قول میں ہے۔

⑥

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت

(مثل اور مثلین کی بحث)

ظہر کا اول وقت بالاتفاق زوال سے شروع ہوتا ہے، اور استوارِ شمس کے وقت ہر چیز کا جو سایہ ہوتا ہے وہ فئ زوال (اصلی سایہ) کہلاتا ہے، اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ ہموار زمین میں کوئی سیدھی لکڑی یا کیل گاڑ دی جائے، زوال سے پہلے اس کا جو سایہ ہوگا وہ تدریجاً گھٹتا رہے گا، پھر یا تو بالکل ختم ہو جائے گا، یا کچھ باقی رہے گا، اور گھٹنا بند ہو جائے گا یہی باقی ماندہ سایہ فئ زوال (اصلی سایہ) ہے، پھر وہ دوسری جانب بڑھنا شروع ہوگا، جوں ہی بڑھنا شروع ہو سمجھ لینا چاہئے کہ زوالِ شمس ہو گیا، اور ظہر کا وقت شروع ہو گیا۔

اور ظہر کا وقت کب تک باقی رہتا ہے اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلثہ یعنی امام مالک رح، امام شافعی رح اور امام احمد رح اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد رح کے نزدیک ظہر کا وقت اُس وقت ختم ہوتا ہے، جب ہر چیز کا سایہ فئ زوال کو منہا کرنے کے بعد اُس چیز کے بقدر ہو جائے ——— اصطلاح میں اس کو ایک مثل (مانند) کہتے ہیں ——— اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے دونوں وقتوں کے درمیان

لے خطِ استوار سے قرب و بُعد کی وجہ سے فئ زوال مختلف ہوتا ہے ۱۲

مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حدِ فاصل ہے نہ وقت مشترک۔

اور امام اعظم سے اس سلسلہ میں چار روایتیں منقول ہیں۔

(۱) ظاہر روایت میں ظہر کا وقت دو مثل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مُفتٰی بہ قول ہے، علامہ کاسانی رح نے بدائع الصنائع[1] میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحۃً مذکور نہیں ہے، امام محمد رح نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل کے بعد (یعنی تیسرے مثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کب ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمد رح نے نہیں کی ہے۔

(۲) امام اعظم کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلثہ اور صاحبینؒ کا ہے، امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحبِ دُرِ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور اسی پر فتوی دیا جاتا ہے، اور سید احمد دُحلان شافعی رح نے خِزانۃ المُفتِیِین اور فتاویٰ ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا[2] ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حَسَن بن زیاد لُؤلُؤی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سَرَخسیؒ نے مبسوط میں اس کو بروایت امام محمد رح ذکر کیا ہے، اور صاحب دُرِ مختار نے جو اس قول کو مُفتٰی بہ کہا ہے اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظم سے تیسری روایت یہ ہے کہ مثل ثانی مُہمَل وقت ہے یعنی ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے اور دوسرا مثل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عَمْرو کی روایت ہے امام اعظم رحمہ اللہ سے۔

(۴) اور چوتھا قول عمدۃ القاری شرح بخاری میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دو[2] مثل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام کَرخی رح نے اس قول کی تصحیح کی ہے[3]

روایات ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت کے سلسلہ میں روایات مختلف وارد ہوئی ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔

پہلی روایت: امامتِ جبرئیل والی حدیث ہے جس میں حضرت جبرئیل ؑ نے پہلے دن ظہر کی

---

[1] بدائع ص ۱۲۲ ج ۱ ۱۲ [2] و [3] فیض الباری ص ۹۵ ج ۲ ۱۲

[زو]ال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز [ایک مث]ل پر پڑھائی تھی یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لوقتِ [العصر] بالامس) اور عصر کی نماز دو مثل پر پڑھائی تھی لہ

[ر]وایت کا مفاد اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثل تک ظہر کا وقت ہے، اور دوسرے مثل سے عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، اور دونوں وقتوں [کے] درمیان نہ تو کوئی مُہمل وقت ہے، نہ مشترک، اس روایت کو ائمۂ ثلثہ اور صاحبینؒ نے لیا [ہے]، البتہ امام مالک علیہ الرحمۃ مثلِ اول کے آخر میں مقیم کے لئے چار رکعت کے بقدر، اور مسافر [کے لئے] دو رکعت کے بقدر مشترک وقت مانتے ہیں، یعنی اس میں ظہر کی نماز بھی پڑھی جا سکتی ہے اور عصر کی نماز بھی، کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن جس وقت عصر کی نماز پڑھائی [تھ]ی ٹھیک اسی وقت میں دوسرے دن ظہر کی نماز پڑھائی تھی، علامہ دَرْدِیر کی شرح صغیر میں ہے

واشترکتِ الظھرُ والعصرُ فی اٰخر القامۃِ بقدر اربع رکعاتٍ، فیکونُ [آخ]ر وقت الظھر، واولَ وقت العصر

(بلغۃ السالک صـ۸۳ ج۱)

ظہر اور عصر شریک ہیں مثلِ اول کے آخر میں چار رکعت کے بقدر (شرح صاوی میں ہے کہ یہ حالت حضر میں ہے، اور حالت سفر میں دو رکعت کے بقدر ہے) لہٰذا مثلِ اول کا آخر ظہر کا آخری وقت، اور عصر کا اول (ابتدائی)، وقت ہے۔

مگر ابن حَبِیب مالکی اشتراک کے قائل نہیں ہیں، اور ابنُ العربی مالکی تو فرماتے ہیں کہ

[و]اللہ مابینھما اشتراکٌ، ولقد زَلّتْ فیہ اقدامُ العلماء

(حوالہ سابق)

خدا کی قسم! دونوں وقتوں کے درمیان مشترک وقت نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں علماء (مالکیہ) کے پیر پھسل گئے ہیں۔

لہ یہ روایت متعدد صحابہ کرام رضؓ سے مروی ہے، ابوداؤد، ترمذی میں حضرت ابن عباس رضؓ سے جو روایت مروی ہے اس میں لوقت العصر بالامس کا لفظ ہے، یہ روایت ترمذی و نسائی میں حضرت جابر رضؓ سے بھی مروی ہے، اور ابنِ راہُویہ نے اپنی مُسنَد میں حضرت ابو مسعود رضؓ سے بھی روایت کی ہے، نیز یہ روایت صحیحین میں بھی ہے، مگر مجمل ہے، یعنی اوقاتِ صلوٰۃ کی اس میں تفصیل نہیں ہے، نیز اس روایت کو بزّار رحمہ اللہ نے بھی اپنی مُسنَد میں حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے اور عبد الرزاق نے اپنے مُصنّف میں حضرت عمرو بن حزم سے روایت کیا ہے۔ (کما فی نصب الرایۃ صـ۲۲۱-۲۲۰ ج۱)

اور جمہور لِوَقْتِ العصر بالاَمْسِ کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ یہ بات راوی نے تقاربِ زمانین کی وجہ سے کہی ہے، ورنہ حقیقت میں پہلے دن جس وقت عصر کی نماز شروع کی تھی، دوسرے دن اس سے ذرا پہلے ظہر کی نماز پوری کر دی تھی، دونوں دن دونوں نمازیں ایک ہی وقت میں نہیں پڑھی تھیں، کیونکہ آیتِ کریمہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (یقیناً نماز مسلمانوں پر فرض ہے اور وقت کے ساتھ محدود ہے) سے یہ بات واضح ہے کہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے، اشتراک نہیں ہے۔

دوسری روایت: یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اوقات دریافت کئے، آپؐ نے اس شخص کو ٹھہرایا، اور دو دن نمازیں پڑھا کر عملی طور پر اوقاتِ نماز کی تعلیم دی، اس روایت میں ہے کہ پہلے دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج سفید اور بلند تھا، اور دوسرے دن ظہر کی نماز بہت زیادہ ٹھنڈی کر کے پڑھائی، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج آخر وقت میں پہنچ گیا تھا[1]

یہ روایت مسلم شریف میں حضرت بُرَیدۃ رضؓ سے مروی ہے، اور مسلم شریف ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے اور آدمی کا سایہ اس کے برابر ہو جائے، پھر ظہر کا وقت باقی رہتا ہے عصر کا وقت آنے تک، اور عصر کا وقت باقی رہتا ہے سورج کے زرد ہونے تک[2]

روایت کا مفاد اس روایت سے اوقاتِ صلوٰۃ کی کوئی واضح حد بندی نہیں ہوتی، البتہ اس میں یہ جملہ ہے کہ دوسرے دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز بہت زیادہ ٹھنڈی کر کے پڑھائی، اس سے کچھ ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ شاید مثلِ ثانی میں پڑھائی ہو، کیونکہ مشاہدہ یہ ہے کہ مثلِ اول کے ختم تک موسم ٹھنڈا نہیں ہوتا، علاوہ ازیں اس حدیث کے جو الفاظ حضرت عبداللہ بن عمرو رضؓ سے مروی ہیں کہ "ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے، اور آدمی کا سایہ اس کے برابر ہو جائے"، اس سے تو یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ مثلِ ثانی بھی ظہر کا وقت ہے۔

---

[1] و [2] مسلم شریف ص ۲۲۳ ج ۱ ۱۲

تیسری روایت: حضرت عمرؓ کا گشتی فرمان ہے جو آپ نے اپنے گورنروں کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپ نے لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک مثل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو درآں حالیکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار دو یا تین فرسخ کا سفر کر سکے[۱]

روایت کا مفاد: یہ روایت بھی اس باب میں صریح نہیں ہے، کہ ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، بظاہر روایت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مستحب اوقات کا بیان ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم اس وقت دیا ہے جبکہ سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، حالانکہ ظہر کا وقت زوال ہی سے شروع ہو جاتا ہے، نیز عصر جس وقت میں پڑھنے کا حکم دیا ہے وہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فرمان کے ذریعہ لوگوں کو مستحب اوقات کی تعلیم دی ہے، حقیقی اوقات نہیں بتائے۔

چوتھی روایت: حضرت ابو ہریرۃ رضؓ کی ہے کہ ایک شخص نے آپؓ سے نماز کے اوقات پوچھے تو حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔

اَنَا اُخبِرُكَ : صَلِّ الظهرَ اذا كان ظِلُّكَ مِثلَكَ ، والعصرَ اذا كان ظِلُّكَ مِثلَيكَ الخ[۲]	سن میں تجھے بتاتا ہوں: ظہر کی نماز پڑھ جب تیرا سایہ تیرے برابر ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھ جب تیرا سایہ تیرے دو مثل ہو جائے۔

روایت کا مفاد: یہ روایت صریح ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے، کیونکہ جب ظہر کو ایک مثل پر پڑھنے کا حکم دیا، اور عصر کو دو مثل پر تو اب مثل ثانی عصر کا وقت تو ہو ہی نہیں سکتا، لامحالہ ظہر ہی کا وقت ہوگا ——— یہ اگرچہ حضرت ابو ہریرۃ رضؓ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مقادیر مُدرَک بالعقل نہیں ہیں اس لئے اس کو لامحالہ حکماً مرفوع ماننا ہوگا۔

---

[۱] مؤطا مالک صہ۳ ۱۲

[۲] یہ روایت مؤطا مالک صہ۳ اور مؤطا محمد صہ۴۲ میں ہے، یہ دونوں کتابیں درحقیقت ایک ہی ہیں، یحییٰ بن یحییٰ مصمودی کی روایت مؤطا مالک کے نام سے مشہور ہے، اور امام محمد بن حسن شیبانی کی روایت مؤطا محمد کے نام سے مشہور ہے ۱۲

پانچویں روایت: حضرت ابوذرؓ غفاری رضی اللہ عنہ کی ہے، جو صحیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضورؐ نے ارشاد فرمایا: "ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو" کچھ دیر بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضورؐ نے پھر ارشاد فرمایا کہ: "ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو" حَتّٰی رَأَیْنَا فَیْءَ التُّلُوْلِ (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا) پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہٰذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کرکے پڑھا کرو،

اس حدیث کو امام بخاری رحؒ نے کتاب الاذان میں بھی ذکر کیا ہے، وہاں یہ الفاظ ہیں کہ حَتّٰی سَاوَی الظِّلُّ التُّلُوْلَ (یہاں تک کہ سایہ طول میں ٹیلوں کے برابر ہوگیا)

روایت کا مفاد اس روایت سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں ظہر کی نماز بالیقین مثلِ ثانی میں بلکہ مثلِ ثانی کے بھی آخر میں پڑھی ہے، کیونکہ ٹیلوں کے سایہ کا ظاہر ہونا، بلکہ ٹیلوں کے سایہ کا طول میں ٹیلوں کے برابر ہونا مثلِ اول میں ممکن ہی نہیں ہے، جس کو تردد ہو وہ مشاہدہ کرکے اپنا شک دور کرسکتا ہے۔

چھٹی روایت: بخاری شریف کی ہے، جو مشکوٰۃ شریف کے بالکل آخری باب، بابُ ثوابِ ھٰذہ الامّۃ کے بالکل شروع میں ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی مدتِ عمر اور یہود و نصاریٰ کی مدتِ عمر مثال سے سمجھائی ہے کہ

"ایک شخص نے صبح سے دوپہر تک ایک ایک قیراط طے کرکے مزدور رکھے، اور دوپہر میں ان کو ان کی اجرت دے کر رخصت کردیا، پھر دوپہر سے عصر تک کے لئے ایک ایک قیراط طے کرکے دوسرے مزدور رکھے، عصر کے وقت ان کو بھی ان کی اُجرت دے کر رخصت کردیا، پھر عصر سے غروبِ آفتاب تک کے لئے اور مزدور رکھے، اور ان کی اُجرت دو دو قیراط طے کی، جب انھوں نے کام پورا کیا تو اُن کو اُن کی ڈبل اُجرت دی گئی ——

—— یہ مثال بیان کرکے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ وہ مزدور ہو جنھوں نے عصر سے مغرب تک کام کیا ہے، لہٰذا تمھیں ڈبل مزدوری ملے گی، اس پر یہود و نصاریٰ ناراض ہوگئے، اور انھوں نے کہا کہ: کام ہم نے زیادہ کیا اور مزدوری ہمیں کم ملی، اللہ تعالیٰ نے اُن سے پوچھا کہ کیا میں نے تمھارا کچھ حق مارا ہے؟ انھوں نے جواب دیا:

نہیں، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: تو میں اپنی مہربانی جس پر چاہوں کروں!"

روایت کا مفاد

اس روایت کے اشارہ سے بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک رہتا ہے، کیونکہ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی مدتِ عمل کم ہے، اور یہود و نصاریٰ کی مدتِ عمل زیادہ ہے، یہود کی مدتِ عمل کا زیادہ ہونا تو بدیہی ہے، کیونکہ وہ صبح سے دوپہر تک ہے، اسی طرح نصاریٰ کی مدتِ عمل امتِ محمدیہ کی مدتِ عمل سے بدیہی طور پر زیادہ اسی وقت ہوسکتی ہے جب عصر کا وقت مثلِ ثالث سے شروع ہو، اور مثلِ ثانی کے ختم تک ظہر کا وقت رہے، اگر ظہر کا وقت مثلِ اول کے ختم تک مانا جائے تو نصاریٰ اور امتِ محمدیہ دونوں کی مدتِ عمل میں کوئی واضح تفاوت نہیں رہتا۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھئے شہر سہارنپور کے یکم اگست کے اوقات حسبِ ذیل ہیں۔

نصف النہار	مثلِ ثانی کی ابتدار	مثلِ ثالث کی ابتدار	غروب آفتاب
منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ
۲۵ - ۱۲	۴ - ۲	۱۲ - ۵	۱۲ - ۷

اوپر دیئے ہوئے اوقات کے اعتبار سے زوال سے مثلِ اول کے ختم تک ۲ گھنٹے اور ۳۰ منٹ کا وقت ہے اور مثلِ ثانی کی ابتدار سے غروب آفتاب تک تین گھنٹے دس منٹ کا وقت ہے، دونوں میں صرف ۴۰ منٹ کا تفاوت ہے اور یہ کوئی واضح تفاوت نہیں ہے، یہ تفاوت آج گھڑیوں کے دور میں تو محسوس کیا جاسکتا ہے، مگر قدیم زمانہ میں عام لوگوں کے لئے اس کا احساس مشکل تھا۔

اور زوال سے مثلِ ثانی کے ختم تک ۴ گھنٹے، ۴۷ منٹ کا وقت ہے، اور مثلِ ثالث کی ابتدار سے غروب آفتاب تک صرف دو گھنٹے کا وقت ہے، لہٰذا تفاوت ڈھائی گھنٹے، ۴۷ منٹ کا ہوگا، اور یہ ایسا واضح تفاوت ہے کہ اُسے ہر شخص بخوبی پہچان سکتا ہے، اور اسی صورت میں تمثیلِ نبوی واضح طور پر سمجھی جاسکتی ہے، الغرض یہ روایت اگر عقل سلیم ہو تو اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ظہر کا وقت مثلِ ثانی کے ختم تک رہتا ہے۔

امام اعظم کی مختلف روایات کے سلسلہ میں احناف کے مختلف نقطۂ نظر

بحث کے شروع میں امام اعظم رحمہ اللہ کی چار روایتیں بیان کی گئی ہیں ① ظہر کا وقت مثلِ ثانی کے ختم تک رہتا ہے، اور عصر کا وقت مثلِ ثالث

کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے ـــــــ یہ ظاہر روایت ہے۔ ② ظہر کا وقت مثلِ اوّل کے ختم تک رہتا ہے، اور عصر کا وقت مثلِ ثانی کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے ـــــــ یہی جمہور کا بھی مذہب ہے۔ ③ مثلِ ثانی پورا مُہمَل وقت ہے۔ ④ مثلِ ثانی کے آخر میں تھوڑا وقت مُہمَل ہے ـــــــ امام اعظمؒ کی ان مختلف روایتوں کے سلسلہ میں احناف کے تین نقطۂ نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ یہ تمام روایات باہم متعارض ہیں، لہٰذا غور کرکے آخری روایت متعین کی جائے، اور مقدّم روایات کو منسوخ قرار دیا جائے، صاحبِ خزانۃ المفتین اور صاحبِ فتاویٰ ظہیریہ نے یہی صورت اختیار کی ہے، چنانچہ انھوں نے دوسرے قول کی طرف امام صاحب کا رجوع کرنا نقل کیا ہے، اور اس کو آخری قول قرار دیا ہے ـــــــ مگر کُتُبِ مذہب میں یہ رجوع معروف نہیں ہے، اس لئے عام طور پر یہ نقطۂ نظر تسلیم نہیں کیا جاتا۔

دوسرا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ موافقتِ جمہور یا قوتِ دلیل کی بناء پر کسی ایک قول کو ترجیح دی جائے، چنانچہ امام طحاویؒ اور صاحبِ دُرِّ مختار نے موافقتِ جمہور کے پیشِ نظر دوسرے قول کو ترجیح دی ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے ـــــــ اور شارحِ مُنیۃ علامہ ابراہیم حلبیؒ، اور علامہ ابن عابدین شامیؒ، اور مفتیانِ دارالعلوم دیوبند نے قوتِ دلیل کی بناء پر پہلے قول کو ترجیح دی ہے جو ظاہر روایت ہے، علامہ شامیؒ صاحبِ دُرِّ مختار پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

"صاحبِ درمختار نے جو فرمایا ہے کہ "امام اعظم کی دوسری روایت أظہَر ہے، حدیثِ جبرئیل کی وجہ سے اور حدیث جبرئیل اس مسئلہ میں نصّ ہے" یہ فرمانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام اعظم رح کے قول کے کافی دلائل موجود ہیں، اور امام اعظم کی دلیل کی کمزوری ظاہر نہیں ہوئی ہے، بلکہ امام صاحب کے دلائل قوی ہیں جیسا کہ مطولات اور شرح مُنیہ کے مطالعہ سے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے، اور علامہ ابن نُجَیم مصری نے البحر الرائق میں یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ امام صاحب کا قول چھوڑ کر صاحبین کا قول، یا ان میں سے کسی ایک کا قول کسی ضرورت ہی کی وجہ سے اختیار کیا جاسکتا ہے، مثلاً امام صاحب کی دلیل کمزور ہو، یا تعامُل امام صاحب کے قول کے خلاف ہو، جیسے مزارعت کا مسئلہ، محض مشائخ کے یہ کہہ دینے سے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، امام صاحب کا قول نہیں چھوڑا جاسکتا" (شامی ص ۲۶۴ ج ۱)

تیسرا نقطہ نظر: یہ ہے کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جائے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثلِ ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے، اور عصر کا وقت مثلِ ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثلِ ثانی سے شروع ہونے کا احتمال ہے، لہٰذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثلِ ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثلِ اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثلِ ثانی میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا، قضا نہیں کہا جائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ـــــ جیساکہ حاجیوں کو حرمینِ شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے ـــــ کوئی شخص مثلِ ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صحیح کہا جائے گا یعنی ذمہ فارغ ہو جائے گا مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثلِ ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشاء کے خلاف ہے، شریعت کا منشا یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل ہونا چاہیے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر ہونا چاہیے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے ـــــ اور وقتِ مُہمَل سے امام صاحب کی مراد یہی عملی اِہمال ہے یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت قدس سرہ کا نقطۂ نظر غالباً یہی ہے، چنانچہ ایضاح الادلہ میں حضرت ارشاد فرماتے ہیں کہ

"وقت مابین المثلین (یعنی مثلِ ثانی) کو بوجہ تعارضِ روایات نہ بالیقین وقتِ ظہر میں داخل کر سکتے ہیں، نہ وقتِ عصر میں ـــــ یا یوں کہیے کہ ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے، تو دوسرے طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام صاحب نے ظاہر الروایت میں وقت مذکور (مثل ثانی) وقت ظہر میں شامل کر دیا، تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقتِ مذکور (مثل ثانی) میں ادا کر کے ادائے صلوۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑ جائے، اور وقتِ یقینی کو ترک کر کے وقتِ مُحتَمَل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے۔

رہی صلوٰۃِ ظہر، اُس کا وقتِ یقینی گو ایک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃِ مذکور (ظہر کی نماز) وقتِ یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہیے کہ مابین المثلین (مثل ثانی) ہی میں اُس کو ادا کر لے، کیونکہ یہ وقت گو وقتِ محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمالِ ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضاءِ محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایت یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کا بوجہ معروضہ (مذکورہ

وجہ کی بنا پر) وقتِ ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقتِ عصر میں داخل کرنے سے اداءِ صلوٰۃ قبل الوقت کا احتمال باقی ہے۔ ـــــــــ یہ مطلب نہیں کہ وقتِ مذکور (مثلِ ثانی) بالیقین وقتِ ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقاءِ ظہر مثل تلک یقینی ہے بعینہ ایسا ہی مثلین تلک وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقتِ ظہر یقینی تو مثل تلک ہے، اور ابتداءِ عصر بالیقین مثلین سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہ روایاتِ مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے،، (ص۱۵۵ تا ص۱۵۶ فخریہ)

حضرتِ قدس سرہٗ نے یہ نقطۂ نظر دو وجہ سے اپنایا ہے، ایک اس وجہ سے کہ مثلین تک وقتِ ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثلِ ثانی عصر کا وقت ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامتِ جبرئیل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں، یعنی اسلام کے بالکل دورِ اول کی روایت ہے، اور باقی تمام روائیں مابعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اور مثلین کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلین سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلین تک کر دیا ہو، لہٰذا مثلِ ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثلِ ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذمہ فارغ ہو جائے، اگر مثلِ ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائیگی تو آخری تین روایتوں کی بنا پر گنہگار رہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمہ فارغ نہ ہوا ہو۔

رہا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثلِ اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہو گی، اور اگر مثلِ ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامتِ جبرئیل والی حدیث کے پیشِ نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہوگی تو قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔

الغرض جمہور نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ اولاً تو مبنی بر احتیاط نہیں، اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا ہے اور امام اعظمؒ نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے، اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً و اثابہ بما ھو اھلہٗ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے

جمہور کا مستدل یعنی امامتِ جبرئیل والی حدیث قطعی دلیل نہیں ہے، کیونکہ

اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بنا پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے دائمًا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثلِ ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل مثلِ ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس نہیں ہیں ——— اب حضرت قدس سرہ کے ارشادات پڑھئے:

دفعۂ سادس: ظہر کے وقت میں اور عصر کے وقت میں صاحبینؒ کا تو وُہی مذہب ہے، جو اور اماموں کا ہے، اور امام اعظمؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور اسی پر حرمین شریفین زَادَهُمَا اللّٰهُ شرفًا وغیرہ میں عمل ہے ——— مگر ظاہر الروایت میں امام صاحب سے یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے، اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے، خیر ہم کو بوجہ بے تعصبی کسی بات پر اَڑ[1] نہیں، مگر جب آپ بے وجہ لڑنے کو تیار ہیں تو بے جواب دیئے رہا بھی نہیں جاتا۔

سنئے! مؤطا امام مالکؒ میں بروایت امام محمدؒ اور بروایت یحیٰی ابن یحیٰیؒ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے جس میں لفظ صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ موجود ہے ——— یہ روایت ہرچند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو مداخلت ممکن نہیں، اس لئے خواہ مخواہ[2] بالمعنی[3] مرفوع کہنا پڑے گا۔

اور چونکہ[4] اس باب میں جہاں مثل اور مثلین آتا ہے، وہاں علاوہ

---

[1] اَڑ: ضد، ہٹ [2] خواہ مخواہ: ناچار، خواہی نخواہی [3] بالمعنی: یعنی حکمًا۔ [4] یہ ایک تاویلِ باطل کا جواب ہے کہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں فئ زوال کا استثنا نہیں فرمایا ہے، اس لئے ان کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جب ہر چیز کا سایہ مع فئ زوال ایک مثل ہو جائے تو ظہر پڑھو، لہٰذا ظہر کا ایک مثل سے پہلے پڑھنا ثابت ہوا، اور حنفیہ کا استدلال باطل ہوا ——— حضرت قدس سرہ نے اس تاویلِ باطل کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ اس باب کی جملہ روایات میں جہاں مثل اور مثلین کے الفاظ آئے ہیں وہاں فئ زوال کے علاوہ مثل اور مثلین مراد ہیں اس لئے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کے ارشاد میں بھی یہی معنی مراد لینے ہوں گے اس کے برخلاف مراد لینا سخت ناانصافی ہوگی ۱۲

فیُ ءالزوال مثل اور مثلین لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کرنا پڑے گا ورنہ سخت ناانصافی ہے ــــــ اس صورت میں آپ ہی فرمائیں کہ ظہر کی نماز حسب ارشادِ حدیث، بعد مثل واقع ہوگی، یا قبلِ مثل ؟

مگر جب وقتِ ظہر بعد المثل باقی ہے، تو لاجرم[2] شروع عصر بعد المثلین ہوگا، کیا عجب ہے کہ اوقات میں آخرکار تغیر و تبدل واقع ہوا ہو، ظہر کا وقت مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی عصر میں باعثِ نقصان[3] ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے احتیاط (و) تقویٰ تو یہ ہے کہ تا مقدور[4] ظہر مثل سے پہلے پہلے پڑھ لی جاوے، اور اگر اتفاقاً بشریت سے قبلِ مثل اتفاق نہ ہوا[5] ہو، تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعدِ مثلین پڑھا کرے، ــــــ اور بظاہر منشأ ظاہر الروایت یہی ہے۔

اور غور کیجئے تو یہ بات دور از عقل نہیں، کیونکہ احادیثِ اوقات محکم نہیں، جس میں احتمالِ نسخ نہ ہو، پھر اس پر روایت مشار الیہا[6] موجود، جو نسخ کی جانب مشیر ہے، تعارض ہوتا تو ہم انہیں احادیث کو ترجیح دیتے جن[7] سے مثل کو حدِ فاصل بین الوقتین بنایا ہے۔

مگر جب[8] تک اختلافِ وقت ممکن ہو تو دعوئے تعارض کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب ترجیحِ احادیث مشار الیہ[9] کی

---

[1] یعنی حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے موافق جب ایک مثل ہو جانے کے بعد ظہر کی نماز پڑھی جاتے گی تو الخ

[2] لاجرم: یقیناً [3] یعنی ظہر کا وقت دو مثل تک بڑھانے کی وجہ سے عصر کا وقت گھٹ گیا ہو۔

[4] تا مقدور: حتی الامکان [5] اتفاق نہ ہوا ہو، یعنی نہ پڑھ سکا ہو۔ [6] روایت مشار الیہا یعنی حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت [7] یعنی امامت جبرئیل والی حدیث کو لیا جاتا۔

[8] یعنی جب روایات مختلف اوقات پر محمول ہو سکتی ہیں، کیونکہ ہمیں تاریخ معلوم ہے کہ امامت جبرئیل والی حدیث دورِ اول کی ہے، اور باقی روایات مابعد زمانہ کی ہیں، تو تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ تعارض کیلئے وحدتِ زمان بھی شرط ہے۔ [9] یعنی جب امامتِ جبرئیل والی حدیث کو ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ وہ مقدم زمانہ کی ہے، تو پھر ان احادیث یعنی حدیث ۲، ۳، و ۶ پر عمل کرنے سے کیوں انکار کیا جاتا ہے؟

کوئی صورت نہیں، تو پھر ان احادیث پر عمل کرنے سے کیا انکار ہے ؟
کیا آپ کی رائے سے بھی یہ حدیثیں گئی گذریں (ہیں) ؟ اتباعِ سنت و
احتیاط دونوں حاصل، اُن کو یک لخت[1] چھوڑ دیجئے، تو پھر عدمِ ادائے
فرائض کا کھٹکا سر پر۔

ہاں اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو، جو دربارۂ دوامِ
ادائے صلوٰۃِ عصر قبل المِثْلَین نَصِّ صریح ہو، یا فقط آخری وقت ہی میں
ادائے صلوٰۃِ عصر قبل المِثْلَین پر نَصِّ صریح ہو، اور پھر صحت میں مُتَّفَقٌ عَلَیْہ
بھی ہو، تو لائیے اور دسں نہیں بیس لے جائیے، پر اتنا یاد رکھئے کہ نص
وغیر نص کا سمجھنا ہر کسی کا کام نہیں، سوچ سمجھ کر کام کیجئے گا، ورنہ ایسا
نہ ہو

ع میں الزام اُن کو دیتا تھا قصور اپنا نکل آیا

---

[1] یک لخت: بالکل یعنی کسی درجہ میں بھی ان کا لحاظ نہ کیا جائے ۱۲

⑦

تساویٔ ایمان کا مسئلہ

امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال ـــــ ایمان کی تعریف میں اختلاف ـــــ لفظی نزاع کی حقیقت ـــــ ایمان کے دو معنی ـــــ ایمان کے بسیط ہونے کے دلائل ـــــ احناف بلا وجہ مطعون کئے گئے ـــــ اختلاف کا راز کھلتا ہے ـــــ تزایدِ ایمان والی نصوص کا مطلب

(۷)

تساویٔ ایمان کا مسئلہ

امام اعظم رحمہ اللہ سے دو باتیں مروی ہیں: ایک اِیمَانِی کَاِیمَانِ جِبْرَئِیْلَ (میرا ایمان حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے) اور دوسری اِیمَانُ اَھْلِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِیمَانُ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَالْاَنْبِیَاءِ وَاحِدٌ[۱] (آسمان وزمین والوں کا ایمان، اور اگلوں پچھلوں کا ایمان اور انبیاء کا ایمان ایک ہے)۔

امام اعظم رحمہ اللہ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم نادانوں نے سمجھا نہیں، یا داستان کو آشفتہ تر[۲] بنانے کے لئے غلط معنی پہنا کر وہ طوفانِ بے تمیزی بپا کیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحب پر "مُرجِئہ" ہونے کا الزام بھی دھر دیا!! ـــــــ لیکن جب ان ارشادات کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند لوگ تو خاموش ہوگئے، مگر بد باطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے اپنے دل کے پھپھولے پھوڑتے رہتے ہیں۔

چنانچہ اہلِ حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولوی محمد حسین بٹالوی صاحب نے ہندوستان کے تمام حنفیوں کو جو چیلنج دیا تھا، اور اشتہار کے ذریعہ جو دس سوالات کئے تھے ان میں یہ مسئلہ بھی شامل تھا ـــــــ یہ مسئلہ تساوی ایمان کے نام سے پہچانا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف

ایمان کی تعریف میں اسلامی فرقوں کے درمیان کافی

---

[۱] مناقب کردری ص ۱۴۱ ج ۱ ۱۲

[۲] آشفتہ تر: نہایت پراگندہ ۱۲

اختلاف پایا جاتا ہے، خود اہلِ حق کے درمیان بھی اختلاف ہے، محدثین ایمان کی کچھ تعریف کرتے ہیں، اور احناف کچھ اور تعریف کرتے ہیں، مگر جب ایک دوسرے کا نقطۂ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہلِ حق کے درمیان محض لفظی نزاع (جھگڑا) ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے۔

لفظی نزاع

لفظی نزاع کئی طرح کا ہوتا ہے، مثلاً دو مختلف باتوں کا محکوم علیہ[1] علیحدہ علیحدہ ہو، جیسے زید کے دو لڑکے ہوں، ایک بڑا عالم اور دوسرا بڑا جاہل، پس اگر کوئی شخص کہے کہ زید کا لڑکا بڑا عالم ہے، اور دوسرا شخص اس کی تردید کرے کہ نہیں، وہ تو بالکل جاہل ہے، اور دونوں کے پیشِ نظر زید کے الگ الگ لڑکے ہوں، تو یہ لفظی نزاع کہلائے گا، کیونکہ جب حقیقتِ حال کھلے گی کہ زید کے دو لڑکے ہیں، ایک عالم، اور ایک جاہل تو جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

یا مثلاً ایک لفظ کے دو معنیٰ ہوں، کسی کے پیشِ نظر ان میں سے ایک معنیٰ ہوں، اور دوسرے کے پیشِ نظر دوسرے معنیٰ ہوں، اور وہ آپس میں بحث و مُباحثہ کریں تو یہ محض لفظی نزاع ہے، جب حقیقتِ حال سامنے آئے گی کہ اس لفظ کے دو معنیٰ ہیں تو جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

یا ایک چیز کی دو قسمیں ہوں، کچھ حضرات کے پیشِ نظر ایک قسم ہو، اور دوسرے لوگوں کے پیشِ نظر دوسری قسم ہو، اور آپس میں اختلاف کریں تو یہ بھی لفظی نزاع ہے۔

ایمان کے دو معنیٰ

ایمان کے دو معنیٰ ہیں، یا یوں کہئے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک نفسِ ایمان، اور دوسری ایمان کامل، جیسے انسان دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک محض انسان، اور دوسرا کامل انسان، محض انسان تو وہ ہے جس پر حیوان ناطق صادق آتا ہو، چاہے اس کے دونوں ہاتھ نہ ہوں، دونوں پیر نہ ہوں، نہایت بدصورت ہو، اور اول نمبر کا بے وقوف ہو، پھر بھی وہ انسان ہے، اور کامل انسان وہ ہے جو تامُّ الخلقت ہو، فہم و فراست میں یگانۂ روزگار ہو، حسن و جمال میں یوسفِ زمانہ ہو، طاقت و قوت میں رستمِ دوراں ہو، اور نظافت و طہارت میں فرشتہ صفت ہو تو یہ بھی انسان ہے، مگر کامل انسان ہے۔

اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ ایمان بھی دو طرح کا ہے، ایک نفسِ ایمان، جس پر نجاتِ اُخروی کا مدار ہے، اور دوسرا کامل ایمان، جو نجاتِ اَوّلی کا ضامن ہے ——— لہٰذا بعض حضرات

---

[1] محکوم علیہ: وہ چیز جس پر حکم لگایا جاتا ہے ۱۲

نے تو نفسِ ایمان کی تعریف کی، اور دوسرے لوگوں نے ایمانِ کامل کی تعریف کی، جس کی وجہ سے ایمان کی تعریفیں مختلف ہوگئیں، مگر جب حقیقتِ حال واضح ہوئی کہ دونوں تعریفوں کا مُعرَّف[1] علیحدہ علیحدہ ہے، تو انصاف پسند لوگوں نے تسلیم کرلیا کہ یہ نزاع محض لفظی نزاع ہے۔

ایمان کی پہلی تعریف

ماتُرِیدِیہ اور جمہورِ محققین صرف تصدیقِ قلبی (دل سے ماننے) کو "ایمان" کہتے ہیں، اور اقرارِ لسانی (زبانی اقرار) کو احکامِ دنیویہ جاری کرنے کے لئے شرط قرار دیتے ہیں ——— اور سَرَخسِی، بَزْدَوِی اور بعض دیگر احناف کے نزدیک "ایمان" تصدیقِ قلبی اور اقرارِ لسانی کے مجموعہ کا نام ہے، پھر ان حضرات میں اختلاف ہے کہ اِقرار ایمان کا اصلی رکن ہے یا زائد؟ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے الفقہ الاکبر میں فرمایا ہے کہ اَلْاِیْمَانُ: ھُوَالْاِقْرَارُ وَالتَّصْدِیْقُ لیکن امام اعظم نے یہ صراحت نہیں فرمائی کہ اقرار ایمان کا حقیقی جزء ہے، یا اضافی؟ محققین کا خیال یہ ہے کہ اضافی جزء ہے، دنیا میں کسی کو مسلمان قرار دینے کے لئے اقرار شرط ہے، ورنہ ایمان بسیط ہے، اس کا کوئی جزء نہیں ہے، لہٰذا ماتُرِیدِیہ کی تعریف اور دیگر احناف کی تعریف میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ مؤمن ہونے کے لئے جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، ان تمام چیزوں کو دل سے مان لینے کا نام "ایمان" ہے، حدیثِ جبرئیل میں جو مشکوٰۃ شریف کے بالکل شروع میں آئی ہے، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ ایمان کیا ہے؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ وَمَلٰئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ	ایمان یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کو مانیں، اس کے فرشتوں کو، اس کی کتابوں کو، اس کے رسولوں کو، اور دنیا کے آخری دن کو مانیں، اور بھلی بُری تقدیر کو مانیں۔

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے جوابِ نبوی کی تائید فرماتے ہوئے صَدَقْتَ کہا، اس جوابِ نبوی اور جبرئیل کی تائید سے یہ بات واضح ہوئی کہ ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے، کیونکہ اس حدیث میں ایمان کا صلہ بَا آیا ہے، اور اس صورت میں ایمان کے معنی تصدیق یعنی یقین کرنے کے ہوتے ہیں ——— اور یہ چھ چیزیں جن کے ماننے کو ایمان قرار دیا گیا ہے مُؤْمَنْ بِہٖ اور مُصَدَّقْ بِہٖ

---

[1] مُعَرَّف: وہ چیز جس کی تعریف کی گئی ہے ۱۲

(وہ چیزیں جن پر ایمان لانا اور جن کو دل سے ماننا ضروری ہے) کہلاتی ہیں۔ اس کی اور زیادہ مختصر تعبیر اَلْاِیْمَانُ بِمَاجَاءَ بِهِ الرَّسُوْلُ صلی اللہ علیہ وسلم ہے یعنی اللہ کے رسول کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو سچے دل سے مان لینے ہی کا نام ایمان ہے۔

الغرض مؤمن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام تعلیمات کو سچے دل سے مانے، اگر ان میں سے کسی بھی ایک چیز کو دل سے نہیں مانے گا تو وہ مؤمن نہیں ہوگا، بلکہ کافر ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص ایمان لانے کے بعد مُؤمَنْ بِہٖ میں سے کسی بھی ایک چیز کا دل سے انکار کردے تو مؤمن نہیں رہے گا، کافر ہوجائے گا۔

ایمان کے بسیط ہونے کے دلائل

مُفَسِّرِ قرآن قاضی بیضاوی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر میں سورۂ بقرۃ کے شروع میں ایمان کے بسیط ہونے پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں، جن میں سے دوؔ یہ ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ متعدد آیتوں میں دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا ہے، مثلاً اُولٰئِكَ كَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ (ان لوگوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ نے ایمان ثابت فرمادیا ہے) اور یہ بات ظاہر ہے کہ دل میں صرف تصدیق پائی جاتی ہے، لہٰذا اسی کا نام ایمان ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض آیتوں میں ایمان کی دل کی طرف اسناد کی گئی ہے، یعنی ایمان کو دل کا فعل بتایا گیا ہے، مثلاً قَالُوْا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ (وہ اپنے منہ سے کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے، اور ان کے دل یقین نہیں لائے ہیں) اس قسم کی آیات سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایمان دل کا فعل ہے، اور دل کا فعل تصدیق ہے، پس وہی ایمان ہے۔

ایمان کی دوسری تعریف

اس کے بالمقابل جمہورِ محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک "ایمان"، تصدیقِ قلبی، اقرارِ لسانی اور عملِ بدنی کے مجموعہ کا نام ہے، ان حضرات نے بھی اپنے مَوقف کو قرآن وحدیث سے مُدَلَّل کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے، جس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟

ان حضرات نے جب اعمال کو ایمان کا جزء بنایا تو قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں؟ اور تمام مومنین کا ایمان یکساں ہے یا متفاوت؟

احناف کے نزدیک چونکہ اعمال، ایمان کا جزء نہیں ہیں اس لئے انھوں نے اس کا انکار کیا

اور یہ کہا کہ اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ جِبْرَئِیْلَ اور اَلْمُؤْمِنُوْنَ مُسْتَوُوْنَ فِی الْاِیْمَانِ یعنی ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی، اور تمام مومنین، یہاں تک کہ ایک انسان اور بڑے سے بڑے فرشتہ کا ایمان یکساں ہے، کیونکہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں، اور نفس تصدیق میں کمی وبیشی ممکن نہیں ہے، کیونکہ تصدیق مقولۂ کیف سے ہے، مقولۂ کم سے نہیں ہے یعنی تصدیق ایک کیفیت قلبی کا نام ہے، اور کیفیت میں شدت وضعف تو ہوسکتا ہے، مگر کمی زیادتی نہیں ہوسکتی، کیونکہ کمی زیادتی کمیات کی خاصیت ہے، کیفیت میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

الغرض کمی زیادتی کے دو معنی ہیں، ایک حقیقی، اور دوسرے مجازی، حقیقی معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں کا کمیت ومقدار میں متفاوت ہونا، اور مجازی معنیٰ ہیں دو چیزوں کا کیفیت میں یعنی شدت وضعف کے اعتبار سے متفاوت ہونا ——— حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، اور مجازی معنی کے اعتبار سے ایمان کا کم وبیش ہونا ایسا بدیہی ہے کہ کوئی عقل مند اس کا انکار نہیں کرسکتا۔

اب رہا یہ سوال کہ جب ایمان مقولۂ کیف سے ہے، اور اس میں کمی زیادتی نہیں ہوسکتی تو پھر مساوات کیسے ہوگی؟ کیونکہ مساوات اُنہی چیزوں میں ہوسکتی ہے، جن میں کمی بیشی کا امکان ہو، اور ایمان میں کمی بیشی کا امکان نہیں ہے، اس لئے مساوات بھی نہیں ہوسکتی، لہذا احناف کا یہ کہنا کہ تمام مومنین ایمان میں مُساوی اور یکساں ہیں کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان میں اگرچہ بالذات مساوات نہیں ہوسکتی، مگر محل ایمان یعنی مُؤمَن بہ کے اعتبار سے برابری ہوسکتی ہے، اور احناف نے مُؤمَن بہ کے اعتبار سے مساوات کو ثابت کیا ہے، حضرت قدس سرہ ایضاح الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"حضرت امام صاحب جو جملہ مومنین کو مُساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذات ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساوی مُؤمَن بہٖ، ایمان کو مُساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولۂ کیف سے ہے اگر کمی وبیشی اور مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کما ھو ظاہرٌ، بواسطۂ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

(ص ۱۷۷ مطبع قاسمی دیوبند)

احناف بلاوجہ مَطعُون کئے گئے

امام اعظم حضرت ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ اور احناف اپنے اس قول کی وجہ سے کہ اِیْمَانِیْ کَاِیْمَانِ

جبرئیل اور المؤمنون مستوون فی الایمان، بہت زیادہ مطعون کیے گئے، اور اُن پر یہ الزام لگایا گیا کہ یہ حضرات عمل کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، جیسے مُرجِئہ کہتے ہیں کہ اعمالِ صالحہ تو آخرت میں مفید ہوں گے، مگر اعمالِ سیئہ کا انسان کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا، بلکہ مؤمن کی تمام سیئات (برائیاں) معاف کردی جائیں گی، اور بعض حضرات نے تو کھُل کر امام اعظم رح اور احناف کو مُرجِئہ قرار دے دیا فالی اللہ المشتکی! حالانکہ احناف کی درجِ ذیل تصریحات موجود تھیں:

① الفقہ الاکبر میں خود امام اعظم رح نے تحریر فرمایا ہے کہ

وَلَا نَقُولُ: إِنَّ حَسَنَاتِنَا مَقْبُولَةٌ وَسَيِّئَاتِنَا مَغْفُورَةٌ كَقَوْلِ الْمُرْجِئَةِ

اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں تو مقبول ہیں، اور ہماری بُرائیاں معاف ہیں، جیسے مُرجِئہ کہتے ہیں۔

اس کے بعد امام صاحب نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

"بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کوئی نیکی کرے گا اس کی سب شرطیں ملحوظ رکھتے ہوئے، اور وہ نیکی اُن عیوب سے خالی ہو جو نیکی کو برباد کرنے والے ہیں، پھر وہ شخص اپنی نیکی کو کفر وارتداد کے ذریعہ، اور اخلاق سیئہ کے ذریعہ برباد نہ کرے، یہاں تک کہ دنیا سے بحالتِ ایمان گذر جائے، تو یقیناً اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہیں فرمائیں گے، بلکہ اس کی وہ نیکی قبول فرمائیں گے، اور اس کو اس پر ثواب عطا فرمائیں گے، اور جو بُرائیاں شرک و کفر سے نیچے درجہ کی ہیں، اور جن سے بُرائیاں کرنے والے نے توبہ نہیں کی ہے، یہاں تک کہ وہ دنیا سے بحالتِ ایمان گذر گیا، تو اس کا معاملہ اللہ کی مشیت میں ہے، اگر اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو دوزخ کی سزا دیں گے، اور اگر چاہیں گے تو اس سے درگذر فرمائیں گے، اور اس کو دوزخ کی سزا بالکل نہیں دیں گے۔"

② الفقہ الاکبر میں دوسری جگہ ہے کہ:

إِيمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ جِهَةِ الْمُؤْمَنِ بِهِ وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ مِنْ جِهَةِ الْيَقِينِ وَالتَّصْدِيقِ، وَالْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْإِيمَانِ

آسمان والوں اور زمین والوں کا ایمان مُؤمَن بِہ (جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے) کے اعتبار سے نہ بڑھتا ہے، نہ گھٹتا ہے، اور تصدیق ویقین کے اعتبار سے بڑھتا اور گھٹتا ہے[1]، اور تمام مومنین یکساں ہیں ایمان

---

[1] اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق ویقین میں شدت وضعف کے اعتبار سے کمی بیشی ہوتی ہے۔

والتوحید، مُتَفَاضِلُوْنَ فِی الْاَعْمَالِ. وتوحید میں، اور کم وبیش ہیں اعمال میں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ایمان کا کم وبیش نہ ہونا اور تمام مومنین کے ایمان کا یکساں ہونا صرف مُؤْمَنٌ بِہٖ کے اعتبار سے ہے، کیونکہ جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، وہ محدود و متعین ہیں، ان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی ہے، اور وہ ہیں جَمِیْعُ مَاجَاءَ بِہِ الرَّسُوْلُ صلی اللہ علیہ وسلم مگر دو اعتبار سے ایمان میں کمی وبیشی ہوتی ہے۔

(الف) مُؤْمَنٌ بِہٖ کی تصدیق ویقین کے اعتبار سے، کیوں کہ یقین، یقین سب برابر نہیں ہوتے، ایک ماو شما کا یقین ہے، ایک اولیاء کرام کا یقین ہے، ایک انبیاءِ عظام کا یقین ہے، ایک عام فرشتوں کا یقین ہے، اور ایک اللہ کے مقرب فرشتوں کا یقین ہے، ان سب یقینوں کو مُساوی اور یکساں کوئی پاگل بھی نہیں کہہ سکتا۔

(ب) اعمال کے اعتبار سے مومنین کے درجات کی کمی بیشی بھی ایک مُسَلَّمہ حقیقت ہے، ایک انبیاء کرام کا عمل ہے، دوسرا امتی کا عمل ہے، پھر امتیوں کے اعمال میں بھی تفاوت ہے، لہذا اعمال کے اعتبار سے بھی مساوات کا دعویٰ کوئی بے عقل ہی کر سکتا ہے۔

③ شرحِ فقہ اکبر میں ہے کہ:

رُوِیَ عن ابی حنیفۃ رح انہ قال: اِیْمَانِی کایمانِ جبرئیل علیہ السلام، ولا اقولُ: مثلَ ایمان جبرئیل ع، لان المِثْلِیَّۃَ تَقْتَضِی المساواتِ فی کل الصفاتِ، والتَّشْبِیْہُ لَایَقْتَضِیْہ، بل یَکْفِی لِاِطْلَاقِہ المساواتُ فی بعضہ، فلا احدٌ یُسَوِّیْ بین ایمانِ اٰحادِ الناس وایمانِ الملائکۃ والانبیاءِ علیہم السلام من کل وجہٍ (بحوالہ ایضاح الادلہ ص۱۷۷)

امام ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: میرا ایمان جبرئیل ع کے ایمان کے مشابہ ہے میں یہ نہیں کہتا کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے، کیونکہ مِثْلِیَّتْ (مانند ہونا) کے معنی تو یہ ہیں کہ تمام صفات میں برابری ہو، اور مشابہت کے لئے یہ ضروری نہیں، بلکہ بعض اوصاف میں برابری کی بنا پر مُشابہ کہا جا سکتا ہے، بھلا ایسا کون ہو سکتا ہے جو ہر اعتبار سے افرادِ امت، ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام کے ایمان کو برابر کہتا ہو؟!

امام صاحب کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے قول سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو گئی تھی، جس کی وضاحت امام صاحب نے ضروری سمجھی، مگر پھر بھی لوگ نہیں سمجھے، اور وہ برابر امام صاحب کے قول کے غلط معنی بیان کر کے امام صاحب کو بدنام کرتے رہے، اس لئے آپ کے تلمیذِ رشید حضرت امام محمد رح نے ارشاد فرمایا کہ میں ایمانی کایمانِ جبرئیل کہنا ناپسند کرتا ہوں

بلکہ اس کی جگہ اٰمَنْتُ بِمَا اٰمَنَ بِہٖ جِبْرَئِیْلُ علیہ السلام کہنا پسند کرتا ہوں ــــــــــ
امام محمد رحمہ اللہ کا یہ ارشاد لوگوں کو غلط فہمی سے بچانے کے لئے تھا، ورنہ حقیقت میں امام اعظم رحمہ اللہ کے قول کا مطلب بھی وہی ہے جو امام محمدؒ کے تلقین کئے ہوئے نئے جملہ کا مطلب ہے۔

اختلاف کا راز کھلتا ہے

لیکن جب یہ مسئلہ لوگوں کے سامنے آیا کہ مرتکب کبیرہ (کبیرہ گناہ کرنے والا) مؤمن ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ اور خوارج نے یہ موقف اختیار کیا کہ وہ ایمان سے خارج ہوگیا، کیونکہ ایمان تین[۳] اجزاء سے مرکب ہے، اور مرکب کا کوئی بھی جزء فوت ہوجائے تو مرکب باقی نہیں رہتا، لہٰذا جب عمل صالح باقی نہیں رہا، بلکہ اس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا، تو وہ ایمان سے خارج ہوگیا، ــــــــــ پھر کیا ہوا؟ کافر ہوا یا نہیں؟ اس میں معتزلہ اور خوارج کے درمیان اختلاف ہوگیا۔ خوارج کے نزدیک وہ کافر ہوگیا، اور معتزلہ کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوا، بلکہ وہ بیچ کا بیچولیہ ہوگیا۔ (وھی منزلۃ بین المنزلتین)

اور احناف نے مرتکبِ کبیرہ کو مؤمن قرار دیا۔ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے الفقہ الاکبر میں تحریر فرمایا ہے کہ:

وَلَانُکَفِّرُ مُسْلِمًا بِذَنْبٍ من الذُنوبِ، وان کانَتْ کَبِیرَۃً، اذا لَمْ یَسْتَحِلَّھَا وَلَانُزِیْلُ عنہ اسمَ الایمان، ونُسَمِّیْہِ مؤمنًا حقیقۃً، ویجوز ان یکونَ مؤمنًا فاسقًا غیر کافرٍ۔

اور ہم کسی مسلمان کو کسی بھی گناہ کی وجہ سے کافر نہیں قرار دیتے، چاہے وہ گناہ کبیرہ ہو، جب گناہ کرنے والا اس کو حلال نہ سمجھتا ہو، اور ہم اس سے ایمان کا اطلاق ختم نہیں کرتے، بلکہ ہم اس کو حقیقۃً مؤمن کہتے ہیں، ہاں، وہ مؤمن فاسق ہو سکتا ہے، مگر کافر نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح محدثین نے بھی مرتکبِ کبیرہ کو مؤمن قرار دیا، اور ایمان سے خارج نہیں کیا، اور جب ان سے پوچھا گیا کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن کیسے ہو سکتا ہے؟، ایمان تو مرکب ہے یعنی اعمال ایمان کا جزء ہیں لہٰذا عمل کے فوت ہونے پر ایمان فوت ہوجانا چاہئے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ اعمال ایمان کا اصلی جزء نہیں ہیں، بلکہ تکمیلی اور تزئینی جزء ہیں، اس لئے اس کے نہ رہنے سے ایمان فوت نہ ہوگا۔

الغرض اس موقع پر محدثین نے معتزلہ اور خوارج کا ساتھ چھوڑ دیا، اور احناف کے ساتھ ہوگئے، اور واضح ہوگیا کہ محدثین نے اعمال کو جس ایمان کا جزء بنایا تھا، وہ ایمان کامل تھا، اور

احناف ومحدثین کا وہ اختلاف جس نے لاکھوں صفحات سیاہ کروائے تھے وہ محض غلط فہمی کا نتیجہ تھا، اور تمام انصاف پسند لوگوں نے جان لیا کہ احناف نے ایمان کی جو تعریف کی تھی، اور اعمال کو نفس کا جزء نہیں بنایا تھا وہ نفس ایمان تھا اور محدثین نے ایمان کی جو تعریف کی تھی اور اعمال کو نفس ایمان کا جزء بنایا تھا وہ ایمان کامل تھا۔

الغرض جب حقیقتِ حال لوگوں کے سامنے آئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان حقیقی نزاع نہیں ہے صرف لفظی نزاع ہے، چنانچہ ملا علی قاری رحمہ لکھتے ہیں وَلِذَا ذَھَبَ الامامُ الرازی وکثیرٌ من المتکلمین اَنَّ ھٰذا الخلافَ لَفظیٌّ[1]، اور اسی طرح کی تصریح حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے بھی فرمائی ہے، نیز نواب صدیق حسن خاں صاحب بھوپالی (غیر مقلد) نے بھی بُغیۃُ الرائد فی شرح العقائد میں لکھا ہے کہ وَنزدِ اہلِ تحقیق این نزاع لفظی است[2]

امام نووی علیہ الرحمۃ بھی یہی تحریر فرماتے ہیں قال المحققون من اَصحابنا المتکلمین: نفس التصدیق لایزید ولاینقص، والایمان الشرعی یزید وینقص بزیادۃ ثمراتہ، وھی الاعمال، ونقصانھا، قالوا: وفی ھذا توفیقٌ بین ظواھر النصوص التی جاءت بالزیادۃ، واَقاویلِ السلف، وبین اصل وَضعِہ فی اللغۃ، وما علیہ المتکلمون

(ایضاح الادلۃ ص۱۷۰ مطبوعہ فخریہ مراد آباد)

ترجمہ: ہمارے اصحاب میں سے محققین متکلمین نے فرمایا ہے کہ خود تصدیق نہ بڑھتی ہے نہ گھٹتی ہے، اور ایمانِ شرعی (ایمانِ کامل) بڑھتا گھٹتا ہے اس کے ثمرات کے بڑھنے سے ـــــ اور وہ ثمرات اعمال ہیں ـــــ اور ثمرات کے گھٹنے سے، ان حضرات نے فرمایا کہ اس طرح اُن نصوص کے ظاہری معنیٰ کے درمیان جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے درمیان، اور لفظ ایمان کے لغوی معنی کے درمیان، اور متکلمین کا جو مسلک ہے اس کے درمیان توفیق وتطبیق ہوجاتی ہے۔

تزایدِ ایمان والی نصوص کا مطلب

اب رہا یہ سوال کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں سے ایمان میں زیادتی ثابت ہوتی ہے جیسے اللہ پاک کا ارشاد ہے:

---

[1] و [2] ایضاح الادلہ ص۱۶۴ مطبوعہ فخریہ مراد آباد

وَاِذَا مَآ اُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُوْلُ اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِيْمَانًا فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّهُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ (التوبۃ آیۃ ۱۲۴)

اور جب بھی کوئی (نئی) سورت نازل ہوتی ہے، تو بعض منافقین (غریب مسلمانوں سے تمسخر کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ (بتاؤ) اس سورت نے تم میں سے کس کے ایمان میں ترقی دی؟ سو (سنو) جو لوگ ایماندار ہیں اس سورت نے اُن کے ایمان میں (تو) ترقی دی ہے، اور وہ خوش ہو رہے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں یہ بات صراحۃً موجود ہے کہ ایمان کی یہ زیادتی تزایدِ احکام واَخبار کی وجہ سے تھی، یعنی جب جب اللہ تعالیٰ کا نیا کلام نازل ہوتا تھا، اور نئے احکام آتے تھے تو مُؤمَنٌ بِہٖ میں اضافہ ہوتا تھا، جس سے مومنین کے ایمان میں بھی اضافہ ہوتا تھا، اور ان کی ایمانی کیفیت یعنی خوشی بڑھ جاتی تھی، اور مُؤمَنٌ بِہٖ میں یہ اضافہ نزولِ وحی کے زمانہ میں ہوتا تھا، اب وحی مکمل ہو چکی ہے، اس لئے مُؤمَنٌ بِہٖ میں اضافہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ اسلام کے دورِ اول میں جتنا قرآن پاک نازل ہوا تھا، بس اتنے پر ایمان لانا ضروری تھا، جو احکام نازل ہو چکے تھے اُن پر ایمان لانا مکمل ایمان تھا، پھر جوں جوں نئی وحی آتی اور نئے احکام اترتے تو اُن نئے احکام پر ایمان لانا بھی ضروری ہوتا تھا، اس طرح ان حضرات کا ایمان بڑھتا رہتا تھا، مگر وہ زیادتی نفس ایمان میں نہیں ہوتی تھی، بلکہ مُؤمَنٌ بِہٖ میں ہوتی تھی یعنی ان چیزوں میں ہوتی تھی جن پر ایمان لانا ضروری ہے، مُؤمَنٌ بِہٖ کی اس زیادتی کو ایمان کی زیادتی سے تعبیر کیا گیا ہے ——— پھر جب نبوت کا دور ختم ہو گیا، اور وحی کی تکمیل ہو گئی، تو اب مُؤمَنٌ بِہٖ محدود و متعین ہو گیا کہ اتنی چیزوں کو ماننا ایمان کے لئے ضروری ہے اور سب لوگوں کے لئے اُن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہو گیا، اب ان میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے نہ کمی، لہٰذا مُؤمَنٌ بِہٖ کے اعتبار سے ایمان میں زیادتی اور کمی کا سوال ختم ہو گیا۔

ہاں، تصدیق کے مکملات یعنی اعمال کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اسی طرح تصدیق کی کیفیت یعنی شدت وضعف کے اعتبار سے بھی ایمان میں کمی بیشی مُسَلَّم ہے، مگر کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ایمان چاہے کتنا ہی قوی ہو اس میں کوئی جزء بڑھتا نہیں ہے، حضرت قدس سرہٗ ایضاح الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقتِ ایمان عند المحققین فقط تصدیق قلبی ہے، اور یہ امر

بھی سب کے نزدیک عقلاً ونقلاً بدیہی ہے کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ماجاء به الرسول ہے، سو اب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ماجاء به الرسول دو۲ امر تھے، تو اُن کی تصدیق کا نام ایمان تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو اُن کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علی ہذا القیاس وقتاً فوقتاً جوں جوں تزایدِ احکام بوجہ نزول ہوتا گیا احاطۂ تصدیق میں بھی وسعت وزیادتی ہوتی گئی۔

نمایۃ[1] مافی الباب یہ تزایدِ تصدیق باعتبار ذات تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی، مگر اس زیادتی کو زیادتِ تصدیق وزیادتِ ایمان کہنا کسی طرح خلافِ عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ جس قدر مُصَدَّق بہ یعنی مَاجَاءَ بِہِ الرسول میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبار تعلق زیادتی ماننی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بداہۃً مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکثّرِ تعلقات کی وجہ سے اصلی وصف پر اطلاقِ زیادت برابر سب اہلِ عقل کرتے ہیں۔ دیکھئے! اگر زید۱ کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عَمرو درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے عمرو سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً۲ کسی کی زیرِ حکومت دس۳ شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے شخص کی زیرِ حکومت بیس۴ آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے سَو۵ مسئلے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص کو ہزار۶ مسئلے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اُس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں۔

اب دیکھئے! امثلۂ مذکورہ میں ایک کی سخاوت وحکومت وعلم کو دوسرے شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقۃً علم وغیرہ میں جو کہ منجملۂ

---

[1] یہاں سے حضرت قدس سرہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ مُؤمَنٌ بہ کی زیادتی کی وجہ سے نفس ایمان میں تو زیادتی نہیں ہوتی، پھر آیتِ کریمہ میں مُؤمَنٌ بہ کی زیادتی کو ایمان کی زیادتی کیوں قرار دیا گیا ہے، حضرت کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا تعلق چونکہ مُؤمَن بہ سے ہے، اس لئے تعلق کی زیادتی کو نفس ایمان کی زیادتی قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اہلِ عقل تمام اوصاف میں تعلقات کی زیادتی کی وجہ سے اصل وصف پر بھی زیادتی کا اطلاق کرتے ہیں، چاہے حقیقت میں اصل وصف میں زیادتی نہ ہوئی ہو، اسی طرح آیتِ کریمہ میں بھی تعلق کی زیادتی کی وجہ سے نفس ایمان پر زیادتی کا اطلاق کیا گیا ہے ۱۲

کیفیات واوصاف میں کوئی جزر گھٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزاید متعلقات کی وجہ سے اوصافِ مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے امثلۂ مذکورہ میں بوجہ تزایدِ معلوم ومحکوم وغیرہ جوعلم وحکومت کو زائد کہہ دیا ہے، بعینہ اسی طرح نصوصِ معلومہ میں بوجہ تزاید مُؤمَنٌ بہ ایمان کو زائد فرمادیا ہے (ایضاح الادلۃ ص۱۶۲ وص۱۶۳)

دفعۂ سابع کا خلاصہ

حضرت قدس سرہ کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تمام مؤمنین کے ایمان کے مُساوی اور یکساں ہونے کا مطلب کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کیفیت میں یعنی قوی اور ضعیف ہونے میں تمام مومنین کا ایمان برابر ہے، تو یہ احناف کی رائے نہیں ہے، اور اگر کوئی احناف کے سر یہ الزام لگاتا ہے تو دلیل پیش کرے، ورنہ ایسی بے بنیاد تہمت سے باز آئے۔

امام اعظم علیہ الرحمۃ کے قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام مومنین خواہ وہ انبیاء کرام ہوں یا فرشتے یا عام مسلمان سب کا ایمان مُؤمَنٌ بہ کے اعتبار سے یکساں ہے، اور یہ بات سبھی لوگوں کے نزدیک مُسَلَّم ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان مقولۂ کیف سے ہے، مقولۂ کمّ سے نہیں ہے، یعنی ایمان ایک کیفیت قلبی کا نام ہے، وہ کوئی مقدار نہیں ہے جس کو بانٹا جاسکے، اور وہ کم وبیش ہوسکے، لہذا نفسِ ایمان کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی اور مساوات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور جو آیات زیادتیٔ ایمان پر دلالت کرتی ہیں، ان میں مُؤمَنٌ بہ کی زیادتی کی وجہ سے ایمان کی زیادتی مراد ہے، نفسِ ایمان میں وہاں بھی زیادتی نہیں ہوتی، بلکہ مُؤمَنٌ بہ کے ساتھ تعلق میں زیادتی ہوتی ہے، اب حضرت کے ارشادات پڑھئے:

> **دفعۂ سابع**: تساویٔ ایمان کے اگر یہ معنیٰ ہیں کہ شدت وضعف وقوت میں برابر ہو، تو آپ ہی فرمادیں کہ یہ کون کہتا[1] ہے؟ اور اس کی کیا سند ہے؟ اگر ہو تو لائیے، اور دس[2] نہیں بیس[2] لے جائیے، ورنہ اس تہمتِ بے اصل سے باز آئیے، کچھ تو خدا سے شرمائیے

---

[1] یعنی احناف ایسی تساوی کے قائل کب ہیں؟ ۱۲

اور اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائک کو[1] ایمان ہے، اُنھیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان ہے، اس باب میں عوام اُنھیں کے قدم بقدم ہیں، تو پھر سوا آپ کے اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ اگر حنفیوں[2] میں سے اس کا کوئی منکر ہو تو بتلائیے، اور سند دکھلائیے، اور دس[1] نہیں بیس[2] لے جائیے، ورنہ تہمتِ بے جا سے باز آئیے، کچھ تو خدا سے شرمائیے۔

زیادہ کیا عرض کروں، اگر یوں کہوں کہ ایمان مقولۂ[3] کیف سے ہے، اور کیف قابلِ قسمت و نسبت بذاتِ خود نہیں ہوتا، جو کمی بیشی (اور) مساوات کا امکان ہو، تو آپ بے وجہ آیات و احادیث

---

[1] کو یعنی کا ۱۲

[2] حنفیوں کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ لاہوری صاحب نے چیلنج حنفیوں کو دیا تھا۔ ورنہ یہ مسئلہ اجماعی ہے، کسی کا بھی اس میں اختلاف نہیں ہے کہ مؤمن بہ یکساں ہیں۔ جن جن امور پر انبیاء اور ملائکہ کے لئے ایمان ضروری ہے ان ہی سب باتوں پر عام مسلمانوں کے لئے بھی ایمان لانا ضروری ہے۔

[3] حکماء نے کائنات کو دس اجناسِ عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولۂ کیف ہے، جس کی تعریف یہ ہے عَرَضٌ لَا یَقْتَضِی لِذَاتِہٖ قِسْمَۃً، وَلَا نِسْبَۃً (کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات سے نہ بٹوارے کو چاہے، نہ نسبت کو) "قسمت نہ چاہنے" کی قید سے مقولۂ کَم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کَم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اَجسام مقولۂ کَم سے ہیں، اس لئے اُن کو بانٹا جا سکتا ہے، اور "نسبت نہ چاہنے" کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اُبُوَّت (باپ ہونا) اَب (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولۂ کیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور "لذاتہ" کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطہ سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مُؤمَن بہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مومنین کے ایمان میں مُؤمَن بہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۱۲

مُشعِرَہ[1] زیادت کو پیش کر کے اوقات خراب کریں گے، حالانکہ اُن آیات واحادیث میں جہاں زیادتی پر دلالت ہے، وہاں یہ بھی دلالت ہے کہ وہ زیادتی باعتبار تزایدِ احکام واَخبار تھی، جو اُس وقت بوجہ تجدّدِ نزولِ وحی ہوتی رہتی تھی، اور اب کسی طرح متصوّر نہیں، باعتبار اصل ایمان نہ تھی ——— یہ میری گذارش اُن صاحبوں کی خدمت میں ہے، جو اس مَشرَب سے بھی واقف[2] ہیں، اور فہم وانصاف بھی رکھتے ہیں، ورنہ اُن صاحبوں کی خدمت کے لئے جیسے اکثر غیر مقلدین ہوتے ہیں، وہ اول ہی مضمون کافی ہے، وہ صاحب اس مضمون کے جواب کی تکلیف نہ اُٹھائیں، مفت حیران ہوں گے، اور کچھ کام نہ چلے گا۔

[1] مُشعِرَہ: خبر دینے والی، اطلاع دینے والی، ظاہر کرنے والی ۱۲

[2] یعنی جن حضرات میں حقائق فہمی کی صلاحیت ہے اور جو ائمہ مجتہدین کے مسلک سے واقف ہیں اہل ظواہر کی طرح نصوص کا صرف ظاہری مطلب نہ لیتے ہوں ۱۲

۸

قضائے قاضی کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا

ظاہراً و باطناً کا مطلب ـــــ عقود و فسوخ کی تعریف ـــــ جمہور کی عقلی و نقلی دلیل ـــــ امام اعظم رحمہ اللہ کے عقلی و نقلی دلائل ـــــ جمہور کی دلیل کے جوابات ـــــ مقدمات خمسہ ـــــ (۱) ملکیت کی علت قبضۂ تامہ ہے ـــــ بیع و شراء وغیرہ صرف اسباب ملک ہیں ـــــ (۲) مرد عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں ـــــ (۳) نکاح کی حقیقت بیع ہے ـــــ (۴) نکاح میں کس چیز کی بیع ہوتی ہے؟ ـــــ حیوانات سے انتفاع جائز ہونے کی وجہ ـــــ (۵) نکاح کیوں ضروری ہے؟ ـــــ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بعد از خدا تمام کائنات کے مالک ہیں ـــــ شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے ـــــ حرمت متعہ کی وجہ ـــــ قاضی کے فیصلہ سے بھی منکوحہ عورت کسی کی ملک نہیں ہو سکتی ـــــ غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام اعظم کا مذہب ـــــ قاضی نائب خدا اور رعیت کا ولی ہے ـــــ ظالم قاضی نہ تو نائب خدا ہے نہ رعیت کا ولی ـــــ قضائے قاضی کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے کی وجہ ـــــ تحصیل ملک کے لئے غلط طریقہ اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے ـــــ مگر طریقہ کی خرابی ملک تک نہیں پہنچتی ـــــ قطعہ من النار نص صریح نہیں ـــــ ہمیں چوگاں، ہمیں میداں!

۸

قضائے قاضی کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا

پہلے چند ضروری اصطلاحیں سمجھ لینی چاہئیں، تاکہ مسئلہ سمجھنے میں مدد ملے۔

ظاہرًا و باطنًا کا مطلب

"ظاہرًا" فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کو عملی طور پر نافذ کرے گا، مثلاً مُدّعی کے حق میں ڈگری ہوئی ہے، تو جس چیز کے بارے میں نزاع اور جھگڑا ہے، اس کو مُدّعیٰ عَلَیہ کے قبضہ سے نکال کر مُدّعی کے قبضہ میں دے گا، نیز اس سے متعلقہ احکام بھی نافذ کرے گا، جیسے کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، اور قاضی نے مرد کے حق میں فیصلہ کیا، تو قاضی وہ عورت مرد کے سپرد کرے گا۔ اور شوہر کے ذمہ نان و نفقہ اور سُکنیٰ وغیرہ لازم کرے گا، اور اگر کسی جائیداد کے بارے میں جھگڑا ہے تو قاضی مُدّعیٰ علیہ کا دَخَل ختم کرکے مُدّعی کو اس کا قبضہ دلائے گا۔

اور "باطنًا" فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دِیانۃً بھی نافذ ہوگا، مثلاً مثال مذکور میں اس عورت سے مرد کے لئے صحبت کرنا جائز ہوگا، اور عورت کے لئے دیانۃً اس مرد کو اپنے نفس پر قدرت دینا جائز ہوگا، اور اگر کسی جائداد کے بارے میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے، تو مُدّعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں گے۔

عقود و فسوخ کی تعریف

عُقُود: عقد کی جمع ہے، فقہاء کی اصطلاح میں "عَقد" کہتے ہیں ایجاب و قبول کے ذریعہ کوئی معاملہ کرنا، جیسے بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ۔

اور فُسُوخ: فَسخ کی جمع ہے، فقہاء کی اصطلاح میں "فَسخ" کہتے ہیں سابقہ عقد کو ختم

کرنا بغیر کمی زیادتی کئے ہوئے، جیسے اِقالہ، طلاق وغیرہ

واسطہ اور اس کی قسمیں

ذات کا وصف کے ساتھ اتصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی بالواسطہ، پھر واسطہ تین طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الاِثبات، دوسرا واسطہ فی الثبوت، اور تیسرا واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الاثبات: حدِ اوسط کو کہتے ہیں، کیونکہ قیاس میں موضوع کو محمول کے لئے حدِ اوسط کے واسطہ ہی سے ثابت کیا جاتا ہے ـــــــ اس بحث میں واسطہ کی اس قسم کا ذکر نہیں آئیگا۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے توسُّط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو صرف موصوف کے اتصاف کے لئے واسطہ ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ ریز کپڑا رنگتا ہے تو صرف کپڑا رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ ریز متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ ـــــــ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔

واسطہ فی العروض: وہ چیز ہے جو حقیقۃً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا انجن، ڈبوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقۃً متحرک انجن ہے، اور ڈبے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

مسئلہ کا آغاز

اگر کسی دعوے دار نے قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے، کسی بھی طرح قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس لئے قاضی نے مقدمہ کی مُدّعِی کے حق میں ڈگری کردی، تو آیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، یا باطناً بھی؟

عقود و فسوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں بالاتفاق قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، جیسے املاکِ مُرسَلہ[1] کے دعویٰ میں ـــــــ اور عقود و فسوخ میں اختلاف ہے۔

---

[1] اَملاک: مِلک کی جمع ہے، اور مُرسَلہ کے معنی ہیں مطلقہ، چھوڑا ہوا، اور مِلکِ مُرسَل کا دعویٰ (باقی ص ۱۲۵ پر)

امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ، امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عقود وفسوخ میں بھی قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، اور امام اعظم حضرت ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تین شرطوں کے ساتھ یہ فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوگا، اور باطناً بھی ——— اور وہ تین شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں قاضی فیصلہ کر رہا ہے اس میں عقد وفسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہونی چاہئے مثلاً جو عورت نہ تو کسی کے نکاح میں ہو، نہ عدت میں، ایسی عورت سے اگر کوئی شخص نکاح کا جھوٹا دعوی کرے، اور جھوٹے گواہوں کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت کرے، اور قاضی اس کے حق میں ڈگری کر دے تو یہ فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوگا، اور باطناً بھی، یعنی قاضی اس عورت کو حکم دے گا کہ وہ اپنا نفس اس مدعی کو سپرد کر دے، اور مدعی کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، اور عورت کے لئے دیانۃً اپنے نفس کو سپرد کرنا بھی درست ہوگا، اور باہمی استمتاع حلال ہوگا، کیونکہ اگرچہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا، مگر قاضی کے اس فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، چنانچہ کوئی دوسرا شخص اس عورت سے نکاح نہیں کر سکتا۔

الغرض باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ محل میں عقد وفسخ کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، اگر محل میں عقد وفسخ قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو پھر قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہ ہوگا مثلاً جو عورت کسی کے نکاح میں ہے، یا عدت میں ہے، اس کا دوسرے کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس عورت میں اس حالت میں عقدِ نکاح قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، پس ایسی عورت سے اگر کوئی شخص نکاح کا جھوٹا دعوی کرے، اور قاضی جھوٹے گواہوں کی وجہ سے مدعی کاذب کے حق میں فیصلہ کر دے تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہ ہوگا، یعنی قاضی وہ عورت مدعی کاذب کے سپرد تو کر دے گا، مگر اس کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا، نہ عورت کے لئے دیانۃً

(بقیہ صفحہ ۱۲۴ کا) وہ ہے جس کا کوئی معین سبب ذکر نہ کیا گیا ہو، مثلاً ایک آدمی دعوی کرتا ہے کہ یہ گھر، یہ زمین میری ہے، اور اس کا کوئی سبب بیان نہیں کرتا کہ اس نے یہ املاک خریدی ہیں، یا میراث میں ملی ہیں، یا کسی نے ہبہ کی ہیں، اور مُدّعی نے اپنے دعوی پر جھوٹے گواہ پیش کر کے قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کرا لیا، تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، کیونکہ یہ مِلکِ مُرسَل کا دعوی ہے، کسی عقد کا دعوی نہیں ہے ۱۲۔

اپنے نفس کو سپرد کرنا جائز ہوگا، اور باہمی جو بھی استمتاع ہوگا وہ فعل حرام ہوگا۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ قاضی کو نہ تو حقیقتِ حال کا علم ہو، نہ گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم ہو، اگر قاضی اپنے طور پر حقیقتِ حال جانتا ہو، یا گواہوں کا جھوٹا ہونا جانتا ہو، تو پھر قاضی کا فیصلہ صرف ظاہرًا نافذ ہوگا، باطنًا نافذ نہ ہوگا۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو، جھوٹی قسم کی بنیاد پر نہ ہو، مثلاً ایک عورت نے قاضی کے یہاں دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں، اور شوہر نے انکار کیا، عورت کے پاس گواہ نہیں تھے، اس لئے قاضی نے شوہر سے قسم لی، اس نے جھوٹی قسم کھالی، اور قاضی نے طلاق نہ ہونے کا فیصلہ کردیا، اور عورت جانتی ہے کہ واقعۃً شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، تو قاضی کا یہ فیصلہ باطنًا نافذ نہ ہوگا، اور عورت کے لئے اس شوہر کے ساتھ رہنا جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی اس عورت کے لئے اس شوہر کی میراث سے حصہ لینا جائز ہوگا، اور نہ شوہر کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا جو مذہب ہے وہی امام احمدؒ کی ایک روایت بھی ہے، اگرچہ وہ روایت حنابلہ کے یہاں مُفتیٰ بہٖ نہیں ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وحکی ابو الخطاب عن احمد روایۃً اُخریٰ مثلَ مذھبِ ابی حنیفۃَ فی ان حکم الحاکم یُزِیلُ الفسوخ والعقودَ، والاول ھو المذھب (المغنی ص۲۰۹ ج۱۱)	ابوالخطاب نے امام احمدؒ سے ایک اور روایت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی طرح نقل کی ہے کہ قاضی کا فیصلہ عقد و فسخ کو مُتغیّر کردیتا ہے، اور مذہب یعنی مفتی بہ قول پہلا ہے۔

نیز امام صاحب کا جو مذہب ہے وہی امام ابویوسفؒ کا پہلا قول بھی تھا، صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں وھو قولُ ابی یوسف اَوّلاً (ص۲۹۳ ج۲) اسی طرح بعض حضرات نے بیان فرمایا ہے کہ امام محمد کی رائے بھی وہی ہے جو امام ابوحنیفہ کی ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ فیصلہ جو آگے آرہا ہے ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ وَبِہٖ نَأْخُذُ (اور ہم اسی کو لیتے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں؛ اور صرف امام ابویوسفؒ کا آخری قول ائمۂ ثلٰثہ کے مذہب کے موافق ہے۔

جمہور کی نقلی دلیل

بخاری شریف میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

انکم تختصمون الیّ، ولعلّ بعضکم الحن بحجتہ من بعض، فمن قضیتُ لہ بحق أخیہ شیئاً بقولہ فانما أقطعُ لہ قطعۃً من النار، فلا یأخذھا

آپ لوگ اپنے جھگڑوں کا تصفیہ کرانے کے لئے میرے پاس آتے ہیں، اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے فریق سے زیادہ چرب زبان ہو، لہٰذا اگر میں اس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں، اس کی بات صحیح گمان کر کے تو (وہ سمجھ لے) میں اسے جاگیر میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی دے رہا ہوں، پس وہ اسے نہ لے۔

وفی روایۃٍ فلعل بعضکم ان یکون أبلغَ من بعضٍ، فأحسِبُ انہ صدق، فأقضی لہ بذلک، فمن قضیتُ لہ بحق مسلم فانما ھی قطعۃٌ من النار فلیأخذھا او فلیترکھا [1]

اور دوسری روایت میں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک فریق بات زیادہ مؤثر انداز میں سمجھائے دوسرے فریق سے، پس میں گمان کروں کہ وہ سچ کہہ رہا ہے، چنانچہ میں اس کے لئے اس چیز کا فیصلہ کروں، تو جس شخص کے لئے میں دوسرے مسلمان کے حق کا فیصلہ کروں تو وہ جہنم کا ایک ٹکڑا ہی ہے پس اس کا جی چاہے تو وہ جائیداد لے یا چھوڑ دے۔

جمہور کی نقلی دلیل صرف یہی حدیث ہے، وہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی قاضی) کے فیصلہ کے بعد بھی وہ مال جس کا دعویٰ کیا گیا ہے جہنم کا ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا مدعی کے لئے حلال نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال وطیب ہو جاتا۔

جمہور کی عقلی دلیل

یہ ہے کہ جھوٹے گواہوں کے ذریعہ قاضی کا کیا ہوا فیصلہ اگر باطناً بھی نافذ ہوگا، تو تکن فتنۃٌ فی الارض وفسادٌ کبیرٌ (زمین فتنوں کی آماجگاہ بن جائے گی اور بڑا فساد پھیل جائے گا!) ہر مکّار، کذّاب، بدکار شخص اپنی مقصد

---

[1] بخاری شریف، کتاب الشہادات، باب من اقام البینۃ بعد الیمین صفحہ ۳۶۸، وکتاب المظالم باب اثم من خاصم فی باطل وھو یعلمہ

براری کے لئے جھوٹا دعویٰ کرے گا، اور کرایہ کے گواہ گذار دے گا، اور اپنے حق میں مقدمہ کی ڈگری کرائے گا، اور دنیا میں مزے سے دندناتا پھرے گا، اور آخرت کے عذاب سے بھی مامون ہو جائے گا کیونکہ باطناً فیصلہ نافذ ہونے سے وہ چیز جس کا اس نے دعویٰ کیا تھا حلال وطیب ہو جائے گی۔

امام اعظم کے نقلی دلائل

(۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا، وہ مرد اس عورت سے خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا، اور ۲ جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا، عورت نے عرض کیا، میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجنا ہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَاهِدَاكِ زَوَّجَاكِ [1] تیرے ۲ گواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا

یہ روایت امام اعظم حضرت ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی مُوجِب نکاح ہے، اگر نفس الامر میں نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، قضاءِ قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت، بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ بنی ہے، پس گویا وہی مُوجِدِ نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیچا کہ وہ ہر عیب سے بری ہے، خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ کیا آپ قسم کھا سکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیچا ہے؟ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھانے سے انکار کیا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غلام ابن عمر رضی اللہ عنہ کو لوٹا دیا، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو لے لیا، اور بڑے نفع سے اس کو بیچ دیا [2]

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ بیچا ہے، اس

---

[1] المُغنی ج ۱۱ ص ۴۰۸، اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۶۰، احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۳۱۴ ۱۲

[2] احکام القرآن ج ۱ ص ۳۱۴ ۱۲

نے حضرت عثمانؓ کا خیارِ عیب کی وجہ سے غلام کے لوٹانے کا فیصلہ کرنا درست نہ تھا، اگر حضرت عثمانؓ کو حقیقتِ حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے واپس لے لیا، اور دوسری جگہ بڑے نفع سے بیچ دیا، فَعُلِمَ اَنَّ فَسْخَ حَاکِمٍ لِلْعَقْدِ یُوْجِبُ عَوْدَہٗ اِلٰی مِلْکِہٖ وَاِنْ کَانَ فِی الباطن خلافُہٗ (معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑ دے تو مبیع بائع کی ملک کی طرف لوٹ جاتی ہے، اگرچہ حقیقتِ حال اس کے خلاف ہو)

(۳) حضرت ہلال بن اُمَیَّہ رضؓ نے اپنی بیوی پر الزام لگایا شَرِیک بن سَحْمَاء کے ساتھ ملوّث ہونے کا، چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو وہ شریک کا بچہ ہے، یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے، پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اس میں وہ علامتیں تھیں، جس کی رو سے وہ شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ

لَوْلَا مَا مَضٰی مِنَ الْاَیْمَانِ لَکَانَ لِی وَلَهَا شَانٌ [1] — اگر پہلے لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں اس کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کی وجہ سے جو تفریق کی تھی، اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا فَصَارَ ذٰلِكَ اَصْلًا فِی اَنَّ العقودَ وفسخها متیٰ حکم بها الحاکمُ مِمَّا لو ابتدأ أیضًا بحکم الحاکم وقع [1] (پس اس سے ضابطۂ کلیہ نکل آیا کہ جب کوئی حاکم کسی عقد و فسخ کے بارے میں فیصلہ کر دے تو وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا بشرطیکہ حاکم کے حکم سے اس کا انشا ہو سکتا ہے)

(۴) دو شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، چنانچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان دو گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کر لیا، تو امام عامر شَعْبِی رحؒ نے (جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے۔ [2]

---

[1] احکام القرآن ص ۳۱۵ ج ۱

[2] احکام القرآن ص ۳۱۴ ج ۱ ۱۲

امام اعظم کی عقلی دلیل

امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کی عقلی دلیل، حضرت قدس سرہ نے تفصیل سے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جاننے کی وجہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہراً تو نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس چیز پر قبضہ دلادے گا، جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے، اور مدعی کا جب اس پر قبضۂ تام ہو جائے گا تو مدعی اس چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ، ملکیت کے لئے علتِ تامہ ہے، اور معلول علتِ تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے، لہٰذا جوں ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا ـــــــــ رہا نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے، حقیقی سبب قبضہ ہے، اس لئے حقیقی سبب کے پائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دلیل عقلی کی تفصیل

مذکورہ بالا دلیلِ عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس سرہ نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضۂ تامہ ہے، بشرطیکہ شئ مقبوض ملک کا محل ہو، یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔

دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاءِ عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضۂ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں

تیسرا مقدمہ: یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں ہے، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُضْعْ اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کردیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ: یہ ہے کہ عورت کو بُضَعْ فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُضْعْ کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ: یہ ہے کہ اشیاءِ غیر مملوکہ یعنی مُباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قضاءِ قاضی کی حاجت، مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد اور عورت میں جہاں تَشَکُّل صنفی ہے، وہاں تساویٔ نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکمِ حاکم قبضۂ زناں کا سبب بنے تبھی عورتوں پر قبضۂ تام، علتِ ملک بنے گا۔

مذکورہ بالا مقدماتِ خمسہ پیشِ نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسوخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہراً بالاتفاق نافذ ہوگیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا، مدعی کو قبضہ تام دلا دیا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے متخلف نہیں ہو سکتا، یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقۃً اور دیانۃً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے جو غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کبیرہ ہے، جس کی سزا آخرت میں اس کو لامحالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں بھی اس کی کچھ سزا ملے۔

جمہور کی نقلی دلیل کے جوابات

جمہور کی دلیلِ نقلی کا پہلا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف کا شانِ ورود دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اَملاکِ مُرسَلہ کا دعویٰ تھا، صورتِ واقعہ یہ تھی کہ دو شخصوں میں میراث کا بہت پرانا جھگڑا تھا، اور اس میں کوئی گواہ نہیں تھا، چنانچہ حضرت ام سلمہؓ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ اَتیٰ رَسُولَ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم رَجُلانِ یَختَصِمَانِ فی مواریث لهما، لم تکن لهما بَیّنَۃٌ الا دعواهما (احکام القرآن ص۳۱۴ ج۱)

اور ائمہ کرام کے درمیان جو صورت متنازع فیہ ہے، وہ عقود و فسوخ میں جھوٹے گواہوں کے ذریعہ فیصلہ کرنے کی ہے، اَملاکِ مُرسَلہ میں بغیر گواہوں کے قاضی کا فیصلہ متنازع فیہ نہیں ہے، وہ بالاتفاق صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ حدیث شریف متنازع فیہ صورت سے متعلق ہے، تو غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ حدیث شریف عدم نفاذ کے بجائے ظاہراً و باطناً قاضی کے فیصلہ کے نافذ ہونے پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ حدیث شریف کا مفاد یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز مدعی اور گواہوں کے جھوٹے ہونے کے باوجود دھوکا کھا کر دوسرے کو دلوا دوں، تو وہ چیز اس کی مملوکِ تام تو ہو جائے گی، مگر مملوک ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں ہے، بلکہ کذب و زور کا شدید مواخذہ اس کے سر پر ہے، اس لئے اس چیز کو اپنے حق میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی سمجھنا چاہئے، جملہ ،، قطعۃ من النار،، سے حصولِ ملک کے ذرائع کا برا ہونا صراحۃً ثابت ہوتا ہے اور اقطع لہ سے قاضی کے فیصلہ کا ظاہراً و باطناً نافذ

ہونا اشارۃً سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ لام تملیک کا ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل کا جواب

یہ ہے کہ غیر منکوحہ کے دعوے نکاح میں قاضی کے فیصلہ کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا فتنہ کا سبب نہیں بلکہ اس کا سدِ باب ہے، کیونکہ فتنہ یا تو مدعی کاذب پیدا کر سکتا تھا، یا عورت کے اولیاء پیدا کر سکتے تھے، مگر جب عورت اس مدعی کو مل گئی، اور اس کے لئے وہ جائز بھی ہو گئی تو اب وہ کیوں فتنہ پیدا کرے گا؟ اور نفاذِ باطنی کا فائدہ یہ ہوگا کہ عورت کے اولیاء بھی خاموش ہو جائیں گے

اور اگر معاملہ فسخ نکاح کا ہو، اور عدت کے بعد اس عورت سے کوئی اور شخص نکاح کرلے تو اب فتنہ انگیزی کا خطرہ صرف شوہرِ اول کی طرف سے ہو سکتا ہے، مگر جو حضرات عدمِ نفاذ باطنی کے قائل ہیں، وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ شوہرِ اول کے لئے قانون ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے یعنی اگرچہ حقیقت میں وہ عورت اُسی کی بیوی ہے، دوسرے شوہر کی بیوی نہیں بنی تاہم شوہرِ اول کے لئے اس عورت سے استمتاع جائز نہیں ہے، کیونکہ اب شوہرِ اول کا اس عورت سے تعلق رکھنا قانون کو ہاتھ میں لینا ہے۔

علاوہ ازیں اس طرح کے معاملات اسلامی معاشرہ میں نادر الوجود ہیں اور عام طور پر ایسے معاملات چھپتے بھی نہیں، جھوٹے مدعی اور گواہ اپنی واقعی سزا پاتے ہیں، اس لئے اس طرح کا مکر و فریب اسلامی معاشرہ میں نہیں چل سکتا۔

کتاب کی شرح

سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ معترض جناب مولوی ابوسعید محمد حسین بٹالوی صاحب نے سارے ہندوستان کے حنفیوں کو جو چیلنج دیا تھا وہ یہ تھا کہ

"قضاء کا ظاہر و باطن نافذ ہونا، مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جورو کا دعویٰ کیا کہ یہ میری جورو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے"

یعنی منکوحۃ الغیر کے بارے میں بھی قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا، حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے، معترض مسئلہ ہی نہیں سمجھا، منکوحۃ الغیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ کسی کے نزدیک بھی باطناً نافذ نہیں ہوتا، اختلاف صرف غیر منکوحہ کے بارے میں ہے، شامی میں ہے۔

او ادّعٰی اَنّھَا زوجتُہ، واَثْبَتَ ذٰلک بشھادۃ الزّور، وھو یعلم انّھا مُحَرّمَۃٌ علیہ بکونہا منکوحۃَ الغیر، او معتدتہٗ، او بکونہا مرتدۃً، فانہ لاینفذ باطنًا اتفاقًا (ص ۳۷۱ ج ۴)

جب کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں عورت اس کی بیوی ہے، اور اس نے یہ بات جھوٹے گواہوں سے ثابت کر دی، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ وہ عورت اس کے لئے حرام ہے، غیر کی منکوحہ ہونے کی وجہ سے، یا معتدہ ہونے کی وجہ سے، یا مرتدہ ہونے کی وجہ سے، تو یہ فیصلہ بالاتفاق باطنًا نافذ نہیں ہوگا۔

اس لئے حضرت قدس سرہ نے چیلنج کا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ منکوحۂ غیر کے بارے میں حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں، نہ معلوم معترض صاحب نے یہ افترار کیا ہے، یا مسئلہ ہی نہیں سمجھے! اگر مسئلہ ہی نہیں سمجھے تو ترکِ تقلید کے لئے معقول عذر ہے، کیونکہ کسی کی تقلید وہی شخص کرتا ہے جو اس کا معتقد ہو، اور معتقد وہی ہوتا ہے جو کسی کی بات سمجھے، اور اس کی خوبی کا اعتراف کرے، جو کسی کی بات ہی نہ سمجھے وہ کیا خاک اس کی تقلید کرے گا؟! اس لئے معترض صاحب اگر کسی امام کی تقلید نہیں کرتے تو اس کی وجہ مجتہدین کی باتوں میں نقص نہیں ہے بلکہ ان کی خوبیٔ فہم ہے!

ہاں معترض صاحب یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیلنج کی عبارت میں جو ہم نے صورتِ مسئلہ بیان کی ہے وہ ہمارا سہو ہے، اور ہر انسان سے بھول ہوتی ہے، یا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے مسئلہ سرسری طور پر دیکھا تھا، گہری نظر سے نہیں دیکھا تھا، اس لئے مثال بیان کرنے میں غلطی ہو گئی، مگر اعتراض اپنی جگہ پر باقی ہے، کیونکہ منکوحۂ غیر نہ سہی، غیر منکوحہ کی حلت بھی معقول نہیں، اس لئے حضرت قدس سرہ نے معترض کی غلطی سے چشم پوشی کرتے ہوئے جواب ارشاد فرمایا ہے، اور جواب کی تمہید کے طور پر پانچ باتیں بیان فرمائی ہیں۔

دفعۂ ثامن: جواب تو آپ کے اس اعتراض کا فقط اتنا ہے کہ منکوحۂ غیر کی نسبت حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں، دُرِ مختار اور شامی موجود ہے، اگر آپ سچے ہیں تو سندِ معتبر دکھلائیے، اور دسؔ نہیں بیسؔ لے جائیے، خدا جانے یہ افترار ہے، یا خوبیٔ فہم ہے؟! اگر خوبیٔ فہم ہے تو ترکِ تقلید کے لئے عذر معقول ہے، مگر ہاں

شاید بعد عذرِ سہو، یا قلتِ تدبّر آپ یہ ارشاد فرمائیں کہ منکوحۂ غیر نہ سہی، غیر منکوحہ کی حلّت بھی اس طرح معقول نہیں، اس لئے یہ گذارش ہے کہ قبل از جواب ایک دو بات سُن لیجئے، اور برائے خدا ذرا انصاف بھی کیجئے۔

① ملکیت کی علّت، قبضۂ تامہ ہے

کسی بھی چیز کے مالک ہونے کی علت تامہ قبضہ ہے، مگر قبضہ کے لئے ضروری ہے کہ تام ہو یعنی حقیقی اور مستقل ہو، اور "قبضہ" کا مطلب کسی چیز کا مُٹھی میں ہونا نہیں ہے، بلکہ مُجاز بالتصرف ہونا ہے لہٰذا چور اور غاصب کا جو قبضہ ہے وہ حقیقت میں قبضہ ہی نہیں، کیونکہ چور اور غاصب مالِ مسروق اور شیٔ مغصوب میں شرعاً تصرف کے مُجاز نہیں ہیں، اور "حقیقی قبضہ" وہ ہے جس کو حسبِ حکمِ شرع قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس قبضہ کو ختم کرنے کا قاضی کو بھی اختیار نہ ہو اور "مستقل" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قبضہ اصلی ہو، عارضی نہ ہو، لہٰذا جو قبضہ عارضی اور مجازی ہوگا وہ تام نہیں ہو سکتا، جیسے شیٔ مَرہون پر مُرتَہِن کا قبضہ، مالِ یتیم پر اس کے سرپرست کا قبضہ، عاریت کی چیز پر عاریت پر لینے والے کا قبضہ، اور ودیعت و امانت پر اس شخص کا قبضہ جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے، یہ سب قبضے حقیقی اور مستقل نہیں ہیں، بلکہ حقیقی اور اصلی قبضہ مالک کا ہے اور وہ ان حضرات کے قبضہ کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، لہٰذا ان کا اتصاف مجازی ہے، نیز ان حضرات کا قبضہ عارضی اور وقتی ہے، مالک جب چاہے ان کے قبضہ کو ختم کر سکتا ہے۔

بیع وشراء وغیرہ اَسبابِ ملک ہیں

اور بیع و شراء اور صدقہ و ہبہ وغیرہ ملکیت کی علتیں نہیں ہیں، بلکہ اسباب ہیں، جن کو مجازاً علت کہا جاتا ہے، ورنہ حقیقی علت قبضہ ہے، کیونکہ مباح الاصل چیزیں جیسے جنگلی اور دریائی جانور اور جنگلی درخت اور پھل جو ملک میں آتے ہیں، تو وہ صرف قبضہ کی وجہ سے آتے ہیں، بیع و شراء وغیرہ اسبابِ ملک کا وہاں پتہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ بیع و شراء وغیرہ امور قبضہ کے بعد ہی متحقق ہو سکتے ہیں، اسی لئے کوئی چیز خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کا بیچنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اگرچہ وہ چیز خریدی جا چکی، مگر خریدنا ملکیت کی علت نہیں ہے، جب قبضہ ہوگا تبھی مشتری، مبیع کا

...ہوگا، اور اس کے بعد ہی بیچنا جائز ہوگا، اگر خریدنا ملکیت کی علت ہوتا تو خریدتے ہی مشتری ... ہو جاتا، اور اس کا بیچنا جائز ہو جاتا، مگر ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ بیع و شراء وغیرہ ملک ... نہیں ہیں بلکہ اسباب ہیں۔

...کے علتِ ملک ہونے کی دلیل

اور قبضہ کے علتِ ملک ہونے کی ایک واضح دلیل یہ ہے کہ جو صحابۂ کرام اپنا مال ومتاع ... کر راہِ خدا میں ہجرت کر کے مدینہ منورہ آ گئے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے سورۂ حشر کی آٹھویں آیت میں ... فقراء" کہا ہے، اور فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدرِ ضرورت نہ ہو، ... حضرات دارالکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہٰذا اگر وہ چیزیں ان کی ملکیت میں ... ہوتیں تو وہ "فُقراء" کیسے کہلاتے؟ وہ "فُقراء" اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان کی اَملاک ... قبضہ اُٹھ جانے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

اگر کوئی کہے کہ مہاجرین کو "فقراء" اس لئے کہا گیا ہے کہ اُن کا مال ان کے ساتھ نہیں تھا، تو اس کا جواب ... ہے کہ یہ بات غلط ہے، آیت صدقہ یعنی مصارفِ زکوٰۃ والی آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ میں "فقراء" کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابنُ السّبیل (مسافر) اور فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغُزاۃ ہیں، ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنیٰ یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ "فقیر" وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ "فقیر" وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو۔

دوسرا شبہ اور اس کا جواب

اور اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ مورِث کے مرنے کے بعد وارث قبضہ سے پہلے مالِ میراث کا مالک ہو جاتا ہے، کیونکہ میراث میں ملکیت اضطراری ہوتی ہے، اگر قبضہ علتِ ملک ہے تو قبضہ سے پہلے وہ مالک کیسے ہو جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ سرسری نظر میں وارث قبضہ سے پہلے مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت میں وارث قبضہ سے پہلے میراث کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ کے بعد میراث کا مالک ہوتا

ہے، کیونکہ وارث کا قبضہ مستقل اور نیا نہیں ہوتا ہے، یعنی جس طرح بیع وشراء میں پہلے بائع کا قبضہ ختم ہوتا ہے، پھر مشتری کا مبیع پر نیا قبضہ ہوتا ہے اس طرح میراث میں نہیں ہوتا ہے کہ پہلے مورث کا قبضہ ختم ہو، پھر وارث کا قبضہ وجود میں آئے، بلکہ مورث کا اپنے مال پر جو قبضہ تھا بعینہ وہی قبضہ وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اس لئے نئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی، فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ اَلْمِلْکُ الثَّابِتُ لِلْوَارِثِ ھو المِلکُ الَّذِی کان للمورث[1] (وارث کے لئے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے، وہ وہی ملکیت ہوتی ہے جو مورث کے لئے تھی۔)

اور مال میراث کے مالک وقابض کی یہ تبدیلی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اسی لئے میراث کے احکام کا بیان اللہ تعالیٰ نے اس طرح شروع فرمایا ہے یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ (اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے، تمھاری اولاد کے بارے میں)

اس کو محسوس مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ آپ کے کمرہ میں میز پر گلاس رکھا ہے، جس کے اوپر چھت ہے، اور نیچے میز ہے، اب اگر آپ گلاس اٹھا کر اس کی جگہ پیالہ رکھ دیں، تو جو فوقیت وتحتیت چھت اور میز کی بہ نسبت گلاس کو حاصل تھی، وہی نسبت بعینہ پیالہ کو حاصل ہوجائے گی، اسی طرح مورث اُٹھ جاتا ہے، اور وارث اس کی جگہ پر بیٹھ جاتا ہے، اور مورث جن چیزوں کا جس طرح مالک تھا، وارث ان چیزوں کا اُسی طرح مالک بن جاتا ہے، بیع وشراء میں جس طرح انسان دوسرے کے مال کو کھینچ کر اپنا مال بنالیتا ہے، وراثت میں اس طرح نہیں ہوتا، اسی لئے بیع وشراء میں تازہ قبضہ چاہئے، اور مال میراث میں مورث کا قبضہ ہی کافی ہے۔

اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے کہ سردست تو اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں، اگر معترض نے قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر کوئی اعتراض کیا تو پھر ایسی ایسی علمی تحقیقات پیش کی جائیں گی کہ لوگ سن کر عَش عَش کریں گے ——— حضرت قدس سرہ کی پیشین گوئی واقعہ بنی، اور معترض کے وکیل مولوی محمد حسن امروہوی نے (جو پہلے غیر مقلد تھا، پھر قادیانی ہوگیا) مصباح الادلہ لکھی اور اس میں اس بات پر نقض وارد کئے تو حضرت قدس سرہ نے ایضاح الادلہ میں ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے تقریباً اسّی صفحات میں ایسی ایسی

---

[1] قواعد الفقہ: قاعدہ ۳۸۶ ص ۱۲

تحقیقات پیش فرمائی ہیں کہ عقل حیران ہو جاتی ہے۔

ایسی علتِ ملک جس سے اُس کا معلول متخلف[1] ہی نہ ہو سکے بدلائلِ عقل و نقل وہ قبضہ ہے، حدوثِ[2] ملک اول اسی سے ہوتا ہے، اُس کے بعد کہیں بیع و شرا کی نوبت آتی ہے، بیع قبل[3] القبض کا ممنوع ہونا بھی اِسی بات پر[4] دلیلِ کامل ہے، کہ قبضہ علتِ ملک ہے ——— اُدھر مہاجرین کو خدا کا فقرا کہنا حالانکہ اکثر صاحب بہت کچھ چھوڑ کر گئے تھے، وہ بھی بے اس کے متصوّر[5] نہیں کہ علتِ ملک قبضہ ہے، اس کے اُٹھ جانے سے ملک گئی، تو وہ فقرا کہلائے۔

اور وارث گو ظاہر پرستوں کی نظر میں قبل القبض مالک ہو جاتا ہے، مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وارث قائم مقام مورث ہو جاتا ہے، اور بحکم یُوصِیکُمُ اللّٰہُ خدا کی طرف سے یہ تبدیلی ہوتی ہے، تو یہ بات خود واجب التسلیم ہو جاتی ہے، کہ جیسے در صورتِ تبدیلیٔ اجسام، یکے بجائے دیگرے، وہ فوقیت و تحتیت جو جسمِ اول کو بہ نسبت فرش و سقف حاصل تھی، بعینہ جسمِ ثانی کی طرف عائد ہو جاتی ہے، ایسے ہی اس صورت میں قبضۂ مورث بعینہ اس کی طرف خود عائد ہو جاتا ہے، یہ نہیں کہ مثلِ بیع و شرا، دوسروں کے مال کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور اپنے مال کے قائم مقام کر لیتا ہے، یہ فرق بشرطِ فہم اس بات کو مقتضی ہے کہ یہاں[6] تازہ قبضہ چاہیے، اور وہاں وہی قبضۂ مورث اُس کی طرف آجاتا ہے۔

اس وقت اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں، اگر آپ صاحبِ فہم و فراست ہیں تو اتنی ہی بات سے اصل بات کو سمجھ جائیں گے، ورنہ آپ کچھ اعتراض فرمائیں گے، تو پھر ہم بھی ان شاء اللہ آپ کو تماشا دکھائیں گے۔

---

[1] مُتَخَلِّفُ: پیچھے، جُدا [2] حدوث: پیدا ہونا [3] بیع قبل القبض: مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا ۱۲
[4] پر: کی ۱۲ [5] مُتَصَوَّر: ممکن، تصور میں لایا ہوا ۱۲ [6] یہاں: یعنی بیع و شرا میں ۱۲

۲ مرد عورتوں کے مالک ہوسکتے ہیں

دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح دنیا کی تمام چیزیں قبضہ کی وجہ سے مملوک ہوسکتی ہیں، اسی طرح عورتیں بھی مردوں کی مملوک ہوسکتی ہیں، کیونکہ قرآن کریم میں دونوں کے لئے ایک ہی تعبیر آئی ہے، اشیاءِ عالم کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (البقرۃ آیت ۲۹)

اللہ وہ پاک ذات ہے، جس نے تمھارے فائدہ کے لئے وہ سب چیزیں پیدا کیں، جو زمین میں موجود ہیں۔

اور مستورات کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

وَمِنْ اٰیٰتِهٖۤ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْۤا اِلَیْهَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً (روم آیت ۲۱)

اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمھارے فائدہ کے لئے تمھاری جنس سے بیویاں بنائیں تاکہ تم کو اُن کے پاس آرام ملے، اور اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت و مہربانی پیدا کی

"لام" درحقیقت تملیک کے لئے ہوتا ہے، جیسے لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ میں "لام" برائے تملیک ہے، لہٰذا پہلی آیت سے ثابت ہوا کہ دنیا کی تمام چیزیں انسانوں کی مملوک ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی حکمت تمام چیزوں کے پیدا کرنے سے، لوگوں کی ضرورتوں کا انتظام ہے، کوئی چیز فی حدِ ذاتہٖ کسی کی مملوکِ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر چیز اصل پیدائش کے اعتبار سے تمام لوگوں میں مشترک ہے، یعنی ہر چیز من وجہ سب کی مملوک ہے، ہاں جھگڑا ختم کرنے کے لئے، اور انتفاع کو ممکن بنانے کے لئے قبضہ کو علتِ ملک قرار دیا گیا ہے، اس لئے جب تک کسی چیز پر کسی شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے کوئی دوسرا شخص اس میں دست اندازی نہیں کرسکتا۔

دوسری آیت کا انداز بھی بعینہ وہی ہے، جو پہلی آیت کا ہے، لہٰذا اس آیت کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ تمام مستورات مردوں کی ملک ہیں، یعنی مردوں کی حاجت روائی کے لئے ان کو پیدا کیا گیا ہے، مگر مشترک طور پر انتفاع میں چونکہ سخت جھگڑے کا اندیشہ ہے، اس لئے ملکِ خاص ضروری قرار پائی اور اس کے لئے بھی علتِ تامہ، قبضہ ہی کو ٹھہرایا گیا، اور عقد نکاح کو اس کے لئے منجملہ اسباب گردانا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ جیسے بشہادت "خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ"

مافی الارض قابلِ ملکِ بنی آدم ہیں، ایسے ہی بدلالت "خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا" وغیرہ عورتیں قابلِ ملکِ شوہر ہیں، یہاں بھی وہی قبضہ ہوگا تو ملک ہوگی، نہیں تو نہیں۔

(۳) نکاح کی حقیقت بیع ہے

اگر کوئی یہ پوچھے کہ عقدِ نکاح کی حقیقت کیا ہے؟ یعنی شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ بطور بیع ہے، یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عقدِ نکاح کی حقیقت بیع ہے، اجارہ نہیں ہے، کیونکہ اجارہ کے لئے یا تو مدت متعین ہونی چاہئے، یا کام محدود ہونا چاہئے، ورنہ اجارہ فاسد ہوگا، کتبِ فقہ میں ہے کہ:

" اجارہ کی صحت کے لئے منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور منافع کبھی مدت طے کرنے سے معلوم ہوتے ہیں، جیسے رہنے کے لئے گھر کرایہ پر لینا، کاشت کے لئے زمین کرایہ پر لینا، اس وقت درست ہوگا جب اس کی مدت مقرر کی گئی ہو، اور کبھی منافع کا علم کام کی تعیین سے ہوتا ہے، مثلاً کپڑا رنگنے کے لئے، یا سینے کے لئے کسی کو مزدور رکھا، یا کوئی سامان ڈھونے کے لئے، یا سفر کرنے کے لئے سواری کرایہ پر لی، تو ان صورتوں میں اس کام کی مکمل تفصیلات معلوم ہونی ضروری ہیں جس کے لئے اجارہ کا معاملہ کیا گیا ہے"

اور نکاح کی نہ تو کوئی مدت متعین ہوتی ہے، نہ کام کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے، اس لئے نکاح اجارہ کا معاملہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح اجارہ ہوتا تو چاہئے تھا کہ مُتعہ (مقررہ مدت کے لئے نکاح) درست ہوتا، نکاحِ معروف جو ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے، اور اس میں کوئی مدت متعین نہیں ہوتی درست نہ ہوتا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ خُلَع اور طلاق یک طرفہ عمل ہیں، طلاق کا پورا اختیار شوہر کو ہے، اور خُلَع کی پیش کش عورت کی طرف سے ہوتی ہے، اس لئے طلاق، اعتاق (آزاد کرنے) کے مشابہ ہے، جو مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے، اور خُلَع[۱]

---

[۱] خُلَع: یہ ہے کہ عورت شوہر سے بعض مہر یا کل مہر کی معافی پر، یا اس کے علاوہ کسی اور مال پر چھٹکارا حاصل کرے ۱۲

عقدِ کتابت[1] کے مشابہ ہے جو مملوک کی مرضی سے ہوتا ہے، اور رقیت (غلام ہونا) ملکیت پر مبنی ہے، لہٰذا نکاح کا مدار بھی اسی پر ہوگا، اور یہ بات اسی وقت ہوسکتی ہے جب نکاح کی حقیقت بیع ہو، اجارہ نہ ہو۔

> تیسری بات یہ ہے کہ عقدِ نکاح کو بیع نہ کہیے تو اجارہ کہنا پڑے گا مگر اجارہ کہیے تو اُس کے بُطلان کے لئے یہی کافی ہے کہ نہ اَجَلْ معلوم، نہ کار محدود، پھر جائز ہو تو کیونکر ہو؟ اگر اجارہ ہوتا تو نکاح بطور معروف جائز نہ ہوتا، ہوتا تو مُتعہ جائز ہوتا، اُدھر طلاق یک طرفی اُس اِعتاق کے مُشابہ ہے، جو مالک ہی کی طرف سے ہوتا ہے، اِدھر خُلع کا مُشابہ کتابت ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ یہاں بھی ملک ہی ہوگی، جو یہ لینٗ دین ہے۔

④ نکاح میں کس چیز کی بیع ہوتی ہے؟

جب یہ ثابت ہوا کہ نکاح کی حقیقت بیع ہے، تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عقدِ نکاح کے ذریعہ عورت کیا چیز شوہر کو فروخت کرتی ہے؟ کیا اپنا سراپا (سارا جسم) بیچتی ہے، یا صرف اپنا بُضعہ (توالد وتناسل کی صلاحیت) بیچتی ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ نکاح میں عورت کے سارے جسم کی خرید وفروخت نہیں ہوتی ہے، نہ عورت اپنے سارے جسم کو بیچنے کی مُجاز ہے، بلکہ معاملہ صرف بُضعہ کا ہوتا ہے، باقی بدن عورت کی ملکیت میں رہتا ہے۔

روح بدن پر قابض ہے

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روح بدن پر قابض ہے، اور روح کا بدن پر قبضہ برائے نام نہیں، بلکہ نہایت اعلیٰ درجہ کا قبضہ ہے، اسی قبضہ کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھاتا ہے، اگر روح کا بدن پر قبضہ نہ ہوگا تو دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھانا بھی ناممکن اور محال ہوگا۔

حیوانات سے انتفاع جائز ہونے کی وجہ:

رہی یہ بات کہ اگر روح کا بدن پر قبضہ

---

[1] عقدِ کتابت: یہ ہے کہ کوئی غلام، باندی اپنے آقا سے متعین رقم کی ادائیگی کی شرط پر آزادی کا معاملہ کرے ۱۲

نہ ہوگا تو دوسرے حیوانات سے فائدہ اُٹھانا بھی محال ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام حیوانات کے بدن کی ــــ بشمول انسان ــــ مالک ان کی اَرواح ہیں، اور تمام اَرواح کے مالک اللہ تعالیٰ ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کو اپنی کائنات میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہے، اِدھر انسان کو اللہ تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا ہے، اور اشرف کے لئے ادنیٰ کا استعمال میں لانا ایک عام دستور ہے، اس لئے حکیمِ مطلق نے اپنی بہترین مخلوق کو اجازت دی کہ وہ دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھائے، اور باجازت خداوندی ان کو ذبح کر کے کھائے، اور پروانۂ اجازت کے طور پر تسمیہ کو مقرر کیا گیا، لہٰذا جو انسان مالکِ اَرواح کی اجازت سے دیگر حیوانات سے فائدہ اٹھاتا ہے وہ کسی طرح بھی ظالم نہیں ہو سکتا، ظالم صرف کفار (نافرمان لوگ) ہیں، جن کو مالکِ ارواح نے اجازت نہیں دی ہے، پھر بھی وہ حیوات کو ذبح کرتے ہیں اور کھاتے ہیں۔

الغرض یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی چاہئے کہ حیوانات کے حلال ہونے کی حقیقی علت ذبح نہیں ہے، بلکہ حلت کی علت تامہ مالکِ ارواح کی اجازت ہے، اور ذبح وتسمیہ محض پروانۂ حلت ہیں، اسی وجہ سے حرم شریف کا شکار تسمیہ کے ساتھ ذبح کرنے کے باوجود حرام ہوتا ہے، کیونکہ مالک ارواح نے حرم کے شکار سے انسان کو فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی ہے، نیز مُحْرِم اگر تسمیہ کے ساتھ کوئی شکار ذبح کرے تو وہ بھی حرام ہوتا ہے، اسی طرح مؤمن غیر ماکول اللحم حیوانات کو بسم اللہ، اللہ اکبر کہہ کر ذبح کرے، تو بھی ان کا کھانا حرام ہے، کیونکہ مالک اَرواح نے ان حیوانات سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی ہے۔

انسان کا بدن مال ہے

اور دوسری طرف ہر جاندار کا بدن خاص کر انسان کا بدن مال ہے، کیونکہ مال ہر اس مفید چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف دل مائل ہو، اور جو محفوظ و مملوک ہو سکے، اور اس کا لین دین ہو سکے، اور حیوانات کے ابدان کا نافع ہونا، اور دل کا ان کی طرف مائل ہونا بدیہی امر ہے، اور یہی صورت حال انسان کے بدن کی ہے، کیونکہ اس کی طرف بھی دل مائل ہوتا ہے، اور دوسری چیزیں انسان کے بدن کی حفظ و ترمیم ہی کی وجہ سے مفید ہوتی ہیں، اور مال کہلاتی ہیں، پس خود انسان کا بدن مفید اور مال کیوں نہ ہوگا؟

انسان اپنے بدن کا مالک ہے: الغرض جب روح کا اپنے بدن پر قبضہ کامل و

مکمل ہے، اور اس کی وجہ سے روح بدن کی کامل مالک ہے، تو بدن بھی روح کا کامل مملوک ہوگا کیونکہ مالک ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہے، جس قدر قبضہ کامل ہوگا اسی قدر مالکیت کامل ہوگی، اور مملوک ہونے کے لئے مال ہونا ضروری ہے جس قدر مالیت زیادہ ہوگی اسی قدر مملوکیت مستحکم و مضبوط ہوگی، خلاصہ یہ کہ انسان اپنے بدن کا مالک ہے، اور بدن روح کا مملوک ہے۔

عورت اپنے بدن کو بیچ نہیں سکتی

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ عورت اگرچہ اپنے بدن کی کامل مالک ہے، مگر وہ اس کو بیچ نہیں سکتی، کیونکہ عورت منافع توالد (بچہ جننے کے فوائد) کے علاوہ دیگر منافعِ بدن سے خود فائدہ اٹھا سکتی ہے، آنکھ سے دیکھ سکتی ہے، کان سے سن سکتی ہے، زبان سے بول سکتی ہے، وقِسْ علی ھذا، لہٰذا عورت منافعِ توالد کے علاوہ اپنا باقی جسم نہیں بیچ سکتی اور اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ کسی اور کو عورت کے بدن کے مالک ہونے کا استحقاق ہی نہیں ہے کیونکہ بدن خاص اسی کی روح کے لئے بنا ہے، اور بیع صرف اس چیز کی درست ہوتی ہے جو سب کے لئے بنی ہو، جیسے ما فی الارض (زمین کی تمام چیزیں) سب کے لئے بنی ہیں، اور اس کی دلیل علاوہ عقل کے آیت پاک خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ بھی ہے، اس لئے زمین کی تمام چیزیں فروخت ہو سکتی ہیں، مگر عورت کا بدن چونکہ اسی کے لئے بنا ہے اس لئے نہ تو وہ بیچنے کی مجاز ہے، نہ کسی اور کو استحقاقِ تَمَلُّک ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع میں تَذَلُّل ہے، کیونکہ انسان وہی چیز بیچتا ہے جس سے دل ہٹ جاتا ہے، نیز فقہاء کرام نے بیع فاسد کے بیان میں عورت کے دودھ، انسان کے بال وغیرہ کی بیع کے فاسد ہونے کی وجہ تذلّل واہانت بیان کی ہے اور انسان اشرف المخلوقات ہے، اس لئے اس کی عزت اور اس کا تذلل صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اسی وجہ سے غیر اللہ سے سوال تک ممنوع ہوا، کیونکہ سوال بھی ایک طرح کا تذلل ہے، ارشاد نبوی ہے اَلْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِّنَ الْيَدِ السُّفْلٰى (اوپر کا ہاتھ یعنی خرچ کرنے والا ہاتھ نیچے کے ہاتھ یعنی مانگنے والے ہاتھ سے بہتر ہے)

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جب غیر اللہ سے سوال تک درست نہیں تو غیر اللہ کی عبادت کا تو سوال ہی کہاں پیدا ہو سکتا ہے؟ کسی بھی انسان کے لئے اپنے مالک و مولیٰ

کی بارگاہ کے علاوہ کسی اور کی چوکھٹ پر جبّہ سائی زیبا نہیں ہے، انسان اپنے آپ کو اپنے خالق ومالک کے سامنے تو انتہائی درجہ ذلیل کر سکتا ہے، بلکہ یہ چیز اس کے لئے باعثِ فخر ہے، مگر کسی اور کے سامنے جبینِ تذلل نہیں رکھ سکتا، نہ اپنی عزتِ نفس کا سودا کر سکتا ہے، پس عورت اپنے بدن کو بیچ کر بے وجہ اپنے آپ کو کیوں ذلیل کرے؟!

تیسری دلیل: یہ ہے کہ بیع میں شرط لگانے سے حدیث شریف میں منع کیا گیا ہے، اور فقہاء کرام نے ایسی بیع کو جس میں مُقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگائی گئی ہو، فاسد قرار دیا ہے، بناءً علیہ اگر عورت اپنے بدن کو بیچ دے تو مبیع کی سپردگی، اور پھر مبیع سے فائدہ اٹھانا بائع کی اعانت کے بغیر یعنی عورت کی روح کے تعاون کے بغیر ممکن نہ ہوگا، اور اس زائد شرط کے بغیر عورت اپنے بدن کو بیچ ہی نہیں سکتی، اور شرطِ زائد کے ساتھ بیچنا بیع کو فاسد کر دیتا ہے اس لئے عورت یا کوئی اور شخص اپنا بدن خود بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا۔

فائدہ: ہاں اگر کوئی شخص کسی کا غلام اور مملوک ہو، اور وہ اپنے آقا سے کتابت کا معاملہ کر کے اپنے بدن کو خرید لے، یعنی آزادی حاصل کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس بیع میں کوئی شرطِ زائد نہیں ہے۔

عورت صرف اپنے منافعِ توالد بیچ سکتی ہے

البتہ عورت اپنے منافعِ توالد فروخت کر سکتی ہے، کیونکہ عورت بذاتِ خود اپنے ان منافع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی، اس لئے اس خاص معاملہ میں عورت کا حال جمادات جیسا ہے، جس طرح جمادات اپنے آپ سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے، عورت بھی اپنی فرج ورحم سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی، اس لئے وہ اس کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر سکتی ہے۔

عورت اپنا نفعِ توالد کیوں بیچ سکتی ہے؟

اگر کوئی یہ پوچھے کہ اللہ پاک نے فرج ورحم کو عورت کے لئے بنایا ہے، پھر وہ اوروں کو کیسے بیچ سکتی ہے؟ تو اس کا ایک جواب تو وہ ہے جو پہلے گذر چکا ہے کہ عورت چونکہ اپنے عام بدن کی طرح اپنی فرج ورحم سے خود فائدہ نہیں اٹھا سکتی اس لئے اس کو بیچنا جائز ہے ـــــــ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا رحم اور نفعِ توالد اس کے لئے ہے ہی نہیں، بلکہ مردوں کے لئے ہے اس لئے عورت اگر اپنی منفعتِ توالد مرد کو بیچ دے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

نفعِ توالد کی بیع میں کوئی توہین نہیں ہے

اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ بیچنا توہین کی بات ہے، پھر عورت کو اپنی فرج درحم کو بیچنے کا اختیار کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ توہین نام ہے مرتبۂ اصلی میں کمی کرنے کا، مقصودِ خِلقَت کو بروئے کار لانا کسی طرح بھی توہین کی بات نہیں ہے، مثلاً انسان کی پیدائش کا بنیادی مقصد اللہ کی بندگی ہے، اس لئے اللہ پاک کی بندگی کرنا یعنی انتہائی درجہ تک اپنے آپ کو ذلیل کرنا کسی طرح بھی توہین کی بات نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی بندگی کرنا اپنی پیدائش کے مقصد کو پورا کرنا ہے، ہاں غیر اللہ کے سامنے اپنے آپ کو ذلیل کرنا مرتبۂ اصلی میں کمی کرنا ہے اس لیئے وہ جائز نہیں ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ نفعِ توالد عورت کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ مردوں کے لئے پیدا کیا گیا ہے، لہذا عورت اگر مقصدِ خلقت کو بروئے کار لائے تو اس سے مرتبۂ اصلی میں کوئی کمی نہیں ہوتی اور نہ اس بیع میں اپنی کوئی توہین لازم آتی ہے

نفعِ توالد کی بیع میں کوئی فساد لازم نہیں آتا

اور اگر کسی کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہو کہ جس طرح باقی بدن بیچنے کی صورت میں شرطِ زائد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح نفعِ توالد بیچنے کی صورت میں بھی مرد عورت کی روح کے تعاون کے بغیر فائدہ نہیں اٹھا سکتا، لہذا یہ بیع بھی شرطِ زائد کی وجہ سے فاسد ہونی چاہیئے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ شرطِ زائد مُقْتَضائے عقد کے خلاف نہیں ہے، بلکہ عقد کا مُقْتَضیٰ ہے، اور ایسی شرط جس کو خود عقد چاہتا ہو، بیع میں ممنوع نہیں ہے، ممنوع صرف وہ شرط ہے جو بیع کا مُقْتَضیٰ نہیں ہے، اور اس میں احدُ المتعاقدین کا فائدہ ہے، یہ کیونکہ ایسی شرط ربوا (سود[1]) ہے، اس لئے کہ مَبِیع اور ثَمَن تو ایک دوسرے کا عوض ہیں، اور شرطِ زائد کے مقابل کوئی عوض نہیں ہے، اس لئے شرطِ زائد سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے، مگر جو شرط عقد کے مقتضیٰ کے مطابق ہو، جیسے بیع میں قبضہ کی شرط لگانا تو یہ درحقیقت کوئی شرط نہیں ہے، بلکہ ایک مُبْہَم بات کی تفصیل ہے۔ اس لئے ایسی شرط لگانا درست ہے۔

بحث کا خلاصہ: اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ روح اپنے بدن پر قابض ہے،

---

[1] سود: وہ زیادتی ہے جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو ۱۲

اور بدن مال ہے، اس لئے روح مالک اور بدن مملوک ہے، اور جب عورت اپنے بدن کی مالک ہے تو وہ اپنا نفعِ توالد شوہر کے ہاتھ فروخت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ شوہر کے فائدہ کے لئے بنایا گیا ہے، اور باقی جسم فروخت نہیں کر سکتی، کیونکہ وہ خود عورت کے فائدہ کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ جس قدر روح اپنے بدن پر قابض ہے اُس قدر اور کوئی، کسی چیز پر قابض نہیں، اُسی کے قبضے کے بھروسے[1] اور بھی[2] جانداروں سے منتفع ہوتے ہیں، روح کا قبضہ نہ ہو تو پھر حیوان سے انتفاع محال ہے۔

ادھر اَبدانِ حیوانات میں سے خاص کر بدنِ انسان کا نافع ہونا، اور ـــــ بمعنی لائقِ میلانِ خاطر ـــــ مال ہونا، ایسا ظاہر ہے کہ اور کسی کا نافع ہونا اور مال ہونا ایسا ظاہر نہیں، کیونکہ اور چیزیں اسی کی حفظ و ترمیم کے باعث نافع اور مال کہلاتی ہیں ـــــ اس صورت میں جیسے اَرْواح کا مالکِ ابدان ہونا بوجہِ اکمل ہوگا، ایسے ہی اَبْدان کا مملوکِ اَرْواح ہونا بھی ـــــ مثل اَرْواح کے مالکِ ابدان ہونے کے ـــــ بدرجۂ اَتم ہوگا، کیونکہ مالک ہونے کے لئے قبضہ، اور مملوک ہونے کے لئے مالیت چاہئے، جتنے وہ دونوں[3] زیادہ اُتنے ہی یہ دونوں زیادہ۔

مگر چونکہ سوائے توالد، اور[4] منافع کے حساب سے تو خود روح اپنے بدن سے منتفع ہوتی ہے، تو اُس کو اپنے بدن کی بیع (کچھ تو) اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ اس میں غیر کو استحقاقِ تملک ہی نہیں، کیونکہ وہ خاص اُسی کے لئے بنا ہے، ہاں مَافِی الْاَرْضِ[5] بدلالتِ عقل،

---

[1] بھروسہ: سہارا، "اور بھی" یعنی دوسرے جانداروں سے بھی انسان فائدہ اٹھاتا ہے ۱۲ [2] "وہ دونوں" یعنی قبضہ اور مالیت، "اور یہ دونوں" یعنی مالک ہونا اور مملوک ہونا ۱۲ [3] اور: دیگر [4] مَافِی الْاَرْضِ: زمین کی تمام چیزیں ۱۲

واشارہ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ سب کے لئے ہے، اس کی بیع ہو تو کچھ حرج نہیں ـــــــ اور اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ تذلّل بنی آدم اصل میں خدا کے لئے ہے، اور عزت بنی آدم خاص اُسی کا حق ہے، یہی وجہ ہے کہ سوال تک غیر سے ممنوع ہوا، چہ جائیکہ اس کی عبادت، پھر اس صورت میں بے وجہ اپنے آپ کو کیوں ذلیل کیا؟! ـــــــ اور اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ تسلیم مبیع، اور پھر مبیع سے انتفاع بے اعانت بائع یعنی روح متصوّر نہیں، اور آپ خود جانتے ہیں کہ بیع اور شرطِ زائد حدیثوں میں ممنوع ہے ـــــــ ہاں اپنے بدن کے خرید لینے میں البتہ کچھ خرابی نہیں، اس لئے بدلِ کتابت دے کر خرید لینا ممنوع نہ ہوا۔

مگر عورت بحساب نفع توالد جو اُس کی پیدائش سے خاص غرض ہے، اور موافق ارشاد نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ[1] مردوں کے حق میں اسی[2] لئے مطلوب ہے۔ اپنے آپ اپنے بدن سے منتفع نہیں ہو سکتی، یعنی مثلاً آنکھ، ناک سے اپنا کام نکال سکتی ہے، پر اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہو سکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثلِ مرد خود اپنے آپ سے جماع کرے، اور بچے جنوائے، اس حساب سے عورت مثلِ جمادات ہے، جیسے اُن کے منافع سے خود اُن کو کچھ نفع نہیں، ایسا ہی یہاں بھی سمجھ لیجئے، اور ظاہر ہے کہ جمادات میں مملوکیت بدرجۂ اتم ہے، کیونکہ مالکیت کا شائبہ بھی نہیں، اس لئے اگر عورت اپنے رحم کو بیچ دے تو نہ اس وجہ سے کچھ دقّت پیش آتی ہے کہ بنایا تھا خاص اُس کے لئے مثل ما فی الارض ـــــــ جس کے عمومِ مطلوبیت پر بے تخصیص "لكم"[3] فرما دینا دلالت کرتا تھے ـــــــ عام[4] نہ تھا، پھر بیع کیوں کر دیا؟ کیونکہ رحم اس کیلئے ہوتا،

---

[1] تمہاری بیویاں تمہارے لئے (بمنزلہ) کھیت کے ہیں (البقرہ آیت ۲۲۳) ۱۲ [2] اسی لئے یعنی اسی مقصد کی وجہ سے ۱۲
[3] یعنی آیت میں "لكم" (تمہارے لئے) عام ارشاد ہے، اس میں تخصیص نہیں ہے، اس لئے حکم بھی عام ہوگا ۱۲
[4] یعنی جس طرح زمین کی تمام چیزیں ہر انسان کے لئے ہیں اس طرح عورت کا رحم عام نہ تھا، بلکہ اسی کے لئے ہے ۱۲

تو خود منتفع ہو سکتی، بلکہ بدلالتِ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا اُلٹا مردوں کے لئے اُس کا ہونا نکلتا ——— اور نہ اس وجہ سے کچھ دشواری پیش آتی ہے کہ بیع میں اپنی توہین لازم آتی ہے، کیونکہ مرتبۂ اصلی میں کمی آئے، تو توہین لازم آئے، جب عورتیں خود مردوں ہی کے لئے مخلوق ہوئیں تو پھر کیا توہین ہے؟! ——— اور نہ اس وجہ سے کوئی دشواری ہے کہ بیع میں اپنی اعانت شرط ہوگی، جس سے بیع اور شرط کا اجتماع لازم آئے گا، جو بالیقین ممنوع ہے، کیونکہ عورتیں جب مرد ہی کے لئے مخلوق ہوئیں، تو پھر اس حساب سے جیسے جانوروں کی اَرواح سے کام لینا ممنوع نہیں، عورتوں کی اَرواح سے بھی اُن کاموں کا لینا ممنوع نہ ہوگا، جس کے لئے وہ بنائی گئیں (ہیں) الغرض شرط اُس امر کی ممنوع ہوتی ہے، جس کا پہلے سے استحقاق نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں ربوا لازم آتا ہے، اور جس کا استحقاق ہوتا ہے، اس کا شرط کرنا ہی فضول ہوتا ہے، جیسے بیع میں قبضہ کی شرط کر لی جاوے تو ایضاحِ مُبْہَم ہوتا ہے، کوئی نئی بات نہیں ہوئی۔

⑤ نکاح کیوں ضروری ہے؟

جب یہ بات ثابت ہوئی کہ زمین کی تمام چیزیں اور سب عورتیں مملوک ہونے میں ہم رتبہ ہیں تو سوال پیدا ہوگا کہ جس طرح دیگر مُباح چیزیں صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں عورتیں فقط قبضہ سے کیوں مملوک نہیں ہوتیں؟ نکاح ——— جس کی حقیقت بیع ہے ——— کیوں ضروری ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اور چیزوں میں اور مستورات میں ایک بنیادی فرق ہے، جس کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ زمین کی تمام چیزیں انسان سے کم رُتبہ ہیں کیونکہ انسان مخلوقاتِ خداوندی کی اعلیٰ نوع ہے، اور دیگر مخلوقات اَسفَل ہیں، اس وجہ سے انسان محض قبضہ سے اُن چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے، مگر عورتوں کی صورتِ حال دوسری ہے، وہ مردوں ہی کی نوع سے ہیں، لہٰذا نوع کے اعتبار سے وہ مردوں کے ساتھ ہم رتبہ ہیں، کیونکہ وہ بھی انسان ہیں، البتہ الگ صنف ہیں، اور صنف کے اعتبار سے وہ درجۂ اَسفل

یں ہیں، کیونکہ وہ مردوں کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔

اگر عورتوں میں صرف صنفی پستی ہوتی تو ملکیت کے لئے صرف قبضہ کافی ہوتا، مگر نوعی تساوی اور برابری کی وجہ سے ــــــ جو اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک عورت مؤمنہ ہے ــــــ مرد عورتوں پر صرف قبضہ کرنے سے مالک نہیں ہو سکتے، بلکہ ضروری ہے کہ مرد وزن کے درمیان سودا ہو، اور اس سودے کے ذریعہ مرد عورتوں کے مالک بنیں، یہی باہمی سودا عرفِ عام میں نکاح کہلاتا ہے۔

عورت کی دو حیثیتیں

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ عورت میں دو حیثیتیں ہیں، ایک منفعت توالد کی، اور دوسری منافع باقیہ کی جیسے دیکھنے کی منفعت، سننے کی منفعت، لینے دینے، اور چلنے کی منفعت ــــــ پہلی منفعت کا تعلق نسوانیت سے ہے جو مرد کی صنف مقابل ہے، اور دوسری منفعتوں کا تعلق انسانیت سے ہے جس میں مرد بھی شریک ہیں، اور عورت کی یہ دونوں منفعتیں باہم کچھ اس طرح مخلوط ہیں کہ تقسیم کی کوئی صورت نہیں ہے۔

عورت کا بدن اسی کا مملوک ہے

پھر عورت کا بدن جس سے یہ منافع متعلق ھیں اصل میں اسی کا مقبوض و مملوک ہے، کیونکہ اس کی روح کا اس کے بدن پر کامل و مکمل قبضہ ہے، اور قبضہ ملک کی علتِ تامہ ہے، اس لئے جب عورت کی روح اس کے بدن پر قابض ہے تو عورت کا مالک ہونا اور اعضاءِ تناسل کا مملوک ہونا ظاہر و باہر ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

اس جگہ اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ جب عورت اپنی بچہ دانی اور ستر سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی تو وہ نسل افزونی کے ان ذرائع کا مالک کیسے ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مالک ہونا منتفع ہونے پر موقوف نہیں ہے، اللہ رب العالمین سارے جہانوں کے مالک ہیں، حالانکہ وہ کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔

مرد عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں مگر اس کا برعکس نہیں ہو سکتا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ عورتوں کی منفعت توالد کے مالک مرد تو ہو سکتے ہیں، مگر اس کا برعکس نہیں ہو سکتا کہ عورتیں مرد کی

منفعتِ توالد کو خرید لیں اور وہ مرد کی منفعتِ تناسل کی مالک ہو جائیں، یہ بات دو وجہ سے ممکن نہیں، اولاً اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ پاک نے عورتوں کو مردوں کی ملکیت کے لئے یا فائدہ اٹھانے کے لئے بنایا ہے، اور ثانیاً اس وجہ سے کہ مقاربت میں مرد فاعل ہوتا ہے، اور عورت مفعول ہوتی ہے، اور یہ بات اسی صورت میں معقول ہو سکتی ہے کہ جب مرد مالک ہوں، اور عورتیں مملوک ہوں، مرد فاعل بھی ہو اور مملوک بھی ہو یہ بات معقول نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا مالک ہونا، مالک کے مرتبہ کی بلندی اور مملوک کے مرتبہ کی پستی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر عورتیں مالک ہوں گی تو مرد مملوک ہوں گے، اور ان کا مرتبہ پست ہوگا، اور جب مردوں کا مرتبہ پست ہوگا تو وہ فاعل نہیں بن سکتے، حالانکہ مقاربت میں مردوں کا فاعل ہونا ایک بدیہی امر اور مسلمہ حقیقت ہے۔

الغرض مرد صرف قبضہ کی وجہ سے عورت کے بدن کے مالک نہیں ہو سکتے، بیع ——— جس کو عرفِ عام میں نکاح کہا جاتا ہے ——— ضروری ہے، اور مہر جو نکاح میں ایک لازمی چیز ہے اسی بیع کا ثمن ہے۔

پانچویں یہ بات ہے کہ اگر عورت و مرد میں تساویٔ نوعی[۱] نہ ہوتی، تو تسفّلِ صنفی[۲] ——— جس پر آیت خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا دلالت کرتی ہے ——— خود اس بات کو مقتضی تھا کہ مثلِ حیوانات فقط قبضہ کافی ہو جاوے، اور بیع کی حاجت نہ پڑے، مگر یہ تساوی نوعی ——— جس کا بقا تا بقاءِ ایمان[۳] ہے ——— مانع عروضِ ملک تھا۔ شرح اِس معمّا[۴] کی یہ ہے کہ منفعتِ توالد تو مرتبۂ صنفی سے متعلق ہے،

---

[۱] تساویٔ نوعی: یعنی نوعِ انسانی کے افراد ہونے کی وجہ سے مرد و زن کا ہم رتبہ اور مساوی ہونا ۱۲

[۲] تسفّلِ صنفی: یعنی صنفِ نازک ہونے کی وجہ سے عورت کا مرد سے کم رتبہ ہونا ۱۲

[۳] مرد و زن کے درمیان تساوی نوعی اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک ایمان باقی ہے، ایمان نہ ہونے کی صورت میں صرف عورتیں ہی نہیں بلکہ مرد بھی جانوروں کی طرح بلکہ ان سے بھی کہتر ہو جاتے ہیں، اور اس وقت محض قبضہ ملکیت کے لئے کافی ہو جاتا ہے، جیسا کہ آگے تفصیل آرہی ہے ۱۲ [۴] معمّا: مخفی، پوشیدہ اور مُبہم بات ۱۲

اور منافعِ باقیہ مثلِ منفعتِ چشم[1] وگوش و دست وپا وغیرہ اعضاء، مرتبۂ نوعی سے متعلِّق ہیں، اور یہ دونوں مرتبے باہم ایسے مخلوط ہیں کہ تقسیم کی کوئی صورت نہیں ——— پھر اس پر طُرّہ[2] یہ کہ جسمِ نسوانی جس سے یہ منافع متعلِّق ہیں، اصل میں اُن کا مقبوض ہے، جس سے اُن کا مالک ہونا ظاہر وباہر ہے۔

رہی یہ بات کہ خود عورتیں اپنے رحم وفرج سے منتفع نہیں ہوسکتیں، اس سے دربارۂ ملکِ اعضاءِ تناسل کچھ حرج[3] نہیں ہوسکتا، ورنہ یہ معنیٰ ہوں کہ خداوندِ غنی عن العالمین کسی چیز کا بھی مالک نہیں، اس لئے بعد تحقُّقِ قبضۂ تام، مالکیتِ نساء اور مملوکیتِ اعضاءِ تناسُل کا اقرار لازم ہے۔

اور پھر بوجہ ارشاد خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا، اور نیز بدلالتِ انتفاعِ مرد بطور فاعلیت مردوں کا بہ نسبت زنان، بحیثیت منفعتِ مذکورہ[4] مالک ہوسکنا ممکن ہوا، اور عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے بحیثیت منفعتِ مذکورہ مالک ہونا ممکن نہ ہوا، کیونکہ عروضِ ملک عُلُوِّ مرتبۂ مالک، اور تسفُّلِ مرتبۂ مملوک کا خواستگار ہے، تعاکُسِ[5] مراتب میں یہ بات متصوَّر نہیں، اس لئے بیع کی ضرورت پڑی، اور مہر ثمن میں مقرر ہوا۔

عورتیں اپنا جسم ہبہ نہیں کرسکتیں

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب عورتیں اپنے بدن کی مالک ہیں، اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی چیز چاہے تو کسی کو بیچ دے یا ہبہ کردے، پھر بیع یعنی نکاح ہی کیوں ضروری ہے؟ اگر عورتیں اپنا نفس مردوں کو ہبہ کردیں تب بھی درست ہونا چاہئے۔ بلکہ قرآن کریم میں تو صراحت موجود ہے

---

[1] چشم: آنکھ، گوش: کان، دست: ہاتھ، پا: پاؤں ۱۲ [2] طُرّہ: کے اصل معنیٰ ہیں: سر کے بالوں کی لَٹ، اور مجازًا: مزید برآں، اور علاوہ ازیں کے معنیٰ میں مستعمل ہے ۱۲ [3] حرج: اشکال ۱۲
[4] منفعتِ مذکورہ: یعنی منفعت توالد ۱۲ [5] تعاکُس: برعکس، اُلٹا، اور تعاکُسِ مراتب سے مراد یہ ہے کہ عورتوں کا مالک ہونا اور مردوں کا مملوک ہونا ۱۲

کہ مسلمان عورت اپنا نفس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرسکتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا (الاحزاب آیت ۵۰)

اور اس مسلمان عورت کو بھی (اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کے لئے حلال کیا ہے) جو اپنا نفس نبی کریم ﷺ کو ہبہ کردے، بشرطیکہ نبی اس کو اپنے نکاح میں لانا چاہیں۔

لہٰذا جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہبہ جائز ہے، تو اور مردوں کے لئے بھی جائز ہونا چاہیے، بیع یعنی نکاح اور مہر ہی کی کیا ضرورت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ہبہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ عورتوں کی مذکورہ بالا دونوں منفعتیں باہم اس طرح پیوست ہیں کہ ان کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اور مُشَاع یعنی مشترک چیز کا ہبہ تقسیم کے بغیر درست نہیں ہے۔

حضور اکرم ﷺ کے لئے ہبہ جائز تھا

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہبہ کا جواز اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اصل ہی سے اللہ تعالیٰ کے بعد سب چیزوں کے مالک ہیں، آپ کا مالک ہونا کچھ ہبہ پر موقوف نہیں ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے مرد ہبہ کے بعد ہی مالک ہوسکتے ہیں، اور مشاع کا ہبہ درست نہیں ہے، اس لئے مالک ہونے کے لئے کوئی اور سبب درکار ہوگا، اور وہ بیع یعنی نکاح ہی ہے

حضور ﷺ تمام کائنات کے مالک ہیں

رہی یہ بات کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام کائنات کے مالک کیسے ہیں؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو مساوی درجہ کی ملکیتیں تو جمع نہیں ہوسکتیں، چنانچہ دو یا زیادہ خدا ممکن نہیں ہیں کیونکہ تعدد الٰہ کی صورت میں سب کی ملکیتیں مساوی درجہ کی ہوں گی، اور یہ بات ممکن نہیں ہے، ہاں دونوں ملکیتیں یکساں درجہ کی نہ ہوں، بلکہ متفاوت درجہ کی ہوں تو پھر اجتماع ممکن ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ تمام کائنات کے مالک ہیں، اور پھر انسان بھی خاص خاص چیزوں کے مالک ہیں، کیونکہ یہ دونوں ملکیتیں مساوی نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ مالک حقیقی ہیں، اور بندے مالکِ مجازی ہیں اسی طرح اللہ جل شانہ کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام چیزوں کے مالک ہیں، خواہ وہ جمادات ہوں، یا حیوانات، انسان ہوں، یا غیر انسان سب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہیں، اللہ پاک کا ارشاد ہے کہ:

اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ

نبی کریم ﷺ مومنوں کے، خود ان کے نفسوں سے بھی

اَنفُسِهِمْ (الاحزاب آیت ٦) زیادہ حق دار ہیں۔

یعنی مسلمانوں کی اَرواح کا ان کے ابدان پر جو قبضہ اور ملکیت کا استحقاق ہے اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبضہ اور استحقاق فزوں تر ہے، اور جب مسلمان اپنے ابدان اور اپنی اَملاک کے مالک ہیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام چیزوں کے بدرجۂ اولیٰ مالک ہوں گے، اور اسی مالکیت کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اَزْوَاجِ مُطَہَّرات کے درمیان باری مقرر کرنا، عدل و انصاف کرنا اور مہر دینا واجب نہیں تھا، کیونکہ مالک پر کسی طرح کی کوئی پابندی نہیں ہوتی۔

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اَزْوَاجِ مطہرات کے درمیان غایت درجہ عدل و انصاف فرمایا ہے، اور باری کی پابندی کے ساتھ شب باشی کا التزام فرمایا ہے، اور کسی عورت کے ہبۂ نفس کو قبول نہیں فرمایا ہے، بلکہ سب ازواج سے باقاعدہ نکاح کیا ہے، اس کی وجہ تشریعِ احکام تھی، یعنی ان تمام چیزوں کی پابندی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے فرمائی ہے کہ امت کے لئے آپؐ کا اُسْوَۂ حسنہ سنت بنے، اور امت کے سامنے اس سلسلہ کے تمام مسائل آجائیں

> ہاں تقسیم ممکن ہوتی تو ہبہ بھی مُتَصَوَّر تھا، پر کیا کیجئے ہبۂ مُشَاع بے تقسیم صحیح نہ تھا، باقی رہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے لئے ہبہ کا جواز بایں معنی ہے کہ آپؐ اصل میں بعدِ خدا مالکِ عالَم ہیں، جمادات ہوں، یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، اگر کوئی صاحب پوچھیں گے اور فہیم ہوں گے، تو شاید ہم اس بات کو آشکارا بھی کردیں، القصہ آپؐ اصل میں مالک ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ عدل و مہر آپؐ کے ذمہ واجب نہ تھا، اور یہ مراعاتِ نکاح و شرائطِ نکاح اور بات پر مبنی تھے۔

ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے لئے صرف قبضہ کافی ہے

مذکورہ بالا گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک عورت مسلمان ہے، اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بیع یعنی نکاح ضروری ہے،

البتہ عدمِ ایمان کی صورت میں مالک ہونے کے لئے محض قبضہ کافی ہے، کیونکہ کفار بہائم کی طرح ہیں اللہ پاک کا ارشاد ہے أُولٰٓئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں، بلکہ وہ زیادہ بے راہ ہیں) پس جس طرح جنگلی جانوروں پر قبضہ ہو جانے سے ملکیت پیدا ہو جاتی ہیں، اسی طرح جب کسی جہاد میں امیرِ لشکر غیر مسلم قیدیوں کے اِسْتِرْقَاقُ (غلام، باندی بنانے) کا فیصلہ کردے، اور فوج کے درمیان اُن قیدیوں کو تقسیم کردے، تو قبضہ ہوتے ہی مسلمان آقا ان کا مالک ہو جائے گا۔

کفار چوپایوں کی طرح کیوں ہیں؟

رہی یہ بات کہ کفار چوپایوں کی طرح کیوں ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیتِ کریمہ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (جنوں اور انسانوں کو میں نے اسی لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں) سے ثابت ہوتا ہے کہ عبادت انسان کی اصل فطرت، اور اس کی طبیعت کا مُقْتَضیٰ ہے، مثلاً "دیکھنا" آنکھ کا طبعی تقاضا ہے، "سننا" کان کا "جلانا" آگ کا، اور "بجھانا" پانی کا فطری عمل ہے، اور تمام فطری اور طبعی امور خاصہ سمجھے جاتے ہیں، پس عبادت یعنی اطاعت و انقیاد انسان کا خاصہ (خصوصیت) ہے، جب تک یہ خاصہ باقی ہے انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل گئی، اور وہ اس نوع ہی سے خارج ہو گیا، مثلاً اناج سڑ کر مٹی ہو جائے، اور اس کی فطری خصوصیت باقی نہ رہے تو یہ کہیں گے کہ ماہیت بدل جانے کی وجہ سے سڑا ہوا اناج غلّہ کی نوع سے خارج ہو گیا، اسی طرح جو انسان اپنا خاصہ کھو بیٹھا، اور اللہ کی عبادت یعنی اطاعت وانقیاد سے اُس نے منہ موڑ لیا، اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل گئی، اور وہ انسان نہیں رہا بلکہ بہائم اور چوپایوں کی نوع میں شامل ہو گیا۔

یا یوں کہیں گے کہ جو انسان اپنے خاصہ سے محروم ہیں، وہ نوعِ انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہیں ہیں، صرف شکل وصورت کی مشابہت کی وجہ سے ان کو انسان کہا جاتا ہے جس طرح عرضِ عام میں شریک مختلف انواع پر ایک ہی لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے مثلاً ماشی (چلنے والا) ایک عرضِ عام ہے، اور تمام چلنے والی چیزوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، باوجودیکہ وہ مختلف انواع ہوتی ہیں، اسی طرح مؤمن اور کافر الگ الگ انواع ہیں، اور انسانیت کا اطلاق دونوں پر عرضِ عام کے اطلاق کے قبیل سے ہے۔

الغرض جب کافر نوعِ انسانی میں شامل ہی نہیں ہے، یا شامل تھا، مگر اپنا خاصہ کھو دینے کی وجہ سے خارج ہو گیا، تو اب اس بے ایمان کو افضل الخلائق سمجھنا بے عقلوں ہی کا کام ہو سکتا ہے، سمجھ دار لوگ تو اس کو بہائم کی صف ہی میں کھڑا کریں گے، اور بوقتِ استرقاق ان کا مالک ہونے کے لئے محض قبضہ کو کافی سمجھیں گے

یہاں سے رقیّت کا مسئلہ بھی حل ہو گیا کہ سب انسان چونکہ اللہ کے بندے پیدا کئے گئے ہیں، اور بندگی ان کا خاصہ قرار پائی ہے، اس لئے جن لوگوں نے اللہ کی بندگی سے منہ موڑا ان کو اللہ تعالیٰ نے یہ سزا دی ہے کہ تم ہمارے بندے نہیں بنتے تو ہمارے بندوں کے بندے بنو، تاکہ تمہارا دماغ درست ہو، اور تمہیں اپنی کھوئی ہوئی نعمت کی قدر معلوم ہو۔

بالجملہ تا بقاءِ ایمان، انتفاعِ منافعِ نکاح کے لئے بیع کی ضرورت ہے، ہاں درصورتِ زوالِ ایمان بحکم اُولٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ انسان مرتبۂ نوعی سے گر کر زمرۂ انعام میں داخل ہو جائے گا، اور مثلِ انعام بمجردِ قبضہ تام ملک میں آجائے گا۔

اور کیوں نہ ہو؟ بدلالت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ عبادت بنی آدم کے حق میں اصل فطرت، اور مقتضائے طبعی ہوگی، کیونکہ جیسے آنکھ دیکھنے کے لئے بنی، اور کان سننے کے لئے، آگ جلانے کے لئے، اور پانی بجھانے کے لئے، اور یہ اغراض ان اشیاء کے حق میں مُقتضائے طبعی ہیں، ایسے ہی یہاں بھی چاہئے، آدمی عبادت کے لئے بنا ہے، تو پھر عبادت اُس کے حق میں ایک مقتضائے طبعی ہوگی۔ مگر یہ ہے تو پھر عبادت اُس کے حق میں خاصہ سمجھی جائے گی، کیونکہ امورِ طبعیہ منجملہ خواص اشیاء ہوا کرتے ہیں، اس صورت میں اگر بالفرض عبادتِ مذکورہ یعنی اطاعت و انقیاد مفقود ہو جائے، تو یا تو بوجہ انقلاب ماہیت وہ اُس نوع ہی سے نہ رہا، یا یوں کہو کہ یہ معلوم ہو گیا کہ یہ اُس نوع سے ہی نہ تھا، اتحادِ شکل و صورت اس صورت میں مثلِ اتحادِ عرضِ عام و اشتراکِ عرضِ عام ہوگا، ؛ در جب نوع

انسانی نہیں تو پھر کافر کو اعلیٰ درجہ میں سمجھنا حیوانوں ہی کا کام ہے، نیچے ہی اُتارنا پڑے گا، جس سے اُولٰئِکَ کَالْاَنْعَامِ کا مطابق عقل ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

بحث کا خلاصہ بات کہیں سے کہیں جا پڑی، اصل بحث جو چل رہی ہے اس کا خلاصہ اور نچوڑ یہ ہے:

بالجملہ بوجہ اجتماعِ تساوی نوعی وتسفّلِ صنفی دونوں جہتیں اکٹھی ہوگئیں، خود مختاری بھی، جس کا نتیجہ مالکیت ہے، اور بے اختیاری بھی، جس کا نتیجہ مملوکیت ہے، اس لئے بیچ بیچ کی بات نکل آئی، سو من وجہٍ مالک اور من وجہٍ قابلِ ملک[1] کہنا پڑے گا، اور بیع کے بعد زوج کی مالکیت، اور اس کی مملوکیت کا اقرار لازم ہوگا، غرض نکاح میں مالکیت ومملوکیت ہوتی ہے، اجارہ نہیں ہوتا۔

نکاح کے بیع ہونے پر ایک اعتراض

ہاں نکاح کے بیع ہونے پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ قرآن کریم سے تو نکاح کا اجارہ ہونا ثابت ہوتا ہے، بیع ہونا ثابت نہیں ہوتا، اللہ پاک کا ارشاد ہے:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِیْضَةً (نساء آیت ۲۴)

پھر جس طرح تم نے ان عورتوں سے فائدہ اُٹھایا ہے اسی طرح اُن کی مقررہ اُجرت انھیں دے دو۔

یعنی اللہ تعالیٰ کے جس حکم سے عورتیں تمہارے لئے حلال قرار پائی ہیں، اسی ذات کے فرمان کی تعمیل کرتے ہوئے اُن عورتوں کے مقررہ مہر بھی ادا کرو، یہ نہ ہونا چاہئے کہ نکاح تو مسرت کے ساتھ کرلیا، عورت سے ہر طرح کا آرام وراحت بھی پایا، مگر مہر کی ادائیگی گراں گذرے! ــــــ اس ارشادِ پاک سے واضح ہوتا ہے کہ مہر اُجرت ہے، اور نکاح

---

[1] یعنی مستورات نفع توالد کے اعتبار سے تو قابلِ ملک ہیں، اور دیگر منافع کے اعتبار سے خود اپنے بدن کی مالک ہیں"

حقیقت میں اجارہ ہے، بیع نہیں ہے

نیز نکاح کے بیع نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر بذریعہ نکاح عورت کو خرید لیتا ہے، اور مالک ہو جاتا ہے، اور عورت ہر طرح مملوک ہو جاتی ہے، تو پھر شوہر کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہئے کہ وہ اپنی بیوی کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے، یا ہبہ کر دے، یا کرایہ پر دے دے، کیونکہ اپنی مملوکہ چیزوں میں یہ سب تصرفات درست ہیں، حالانکہ شوہر کو ان تصرفات کا اختیار نہیں ہے ——— اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح حقیقت میں بیع نہیں ہے، بلکہ اجارہ ہے، کیونکہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار نہ بیچ سکتا ہے، نہ ہبہ کر سکتا ہے، نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

جواب اعتراض کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ "اُجُور" سے نکاح کا اجارہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ یہ لفظ قرآن کریم میں اور جگہ بھی آیا ہے، اور وہاں اجارہ مراد نہیں ہو سکتا، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (حجرات آیت ۳)

ان (ادب شناسوں) کے لئے مغفرت اور اجر عظیم ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضٰعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید آیت ۱۱)

کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو اچھی طرح قرضہ دے؟ پس اللہ تعالیٰ اس کو، اس کے لئے بڑھا دیں گے، اور اس کے لئے پسندیدہ اجر ہے

ان آیات میں جو لفظ "اَجر" آیا ہے اس سے کیا کوئی شخص یہ گمان کر سکتا ہے کہ اللہ پاک اور بندوں کے درمیان اجارہ اور کرایہ داری کا معاملہ ہے؟ جبکہ قرآن کریم میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ

إِنَّ اللهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (توبہ آیت ۱۱۱)

بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے خرید لی ہیں مسلمانوں سے ان کی جانیں اور ان کے اموال، اس بات کے عوض میں کہ ان کو جنت ملے گی۔

اللہ اور بندوں کے درمیان جو معاملہ ہے اس کو اجارہ وہی شخص کہہ سکتا ہے جو مُعتزلی ہو، کیونکہ مُعتزلہ وجوبِ عدل کے قائل ہیں، اور ان کے نزدیک اللہ پاک کے ذمہ واجب ہے کہ وہ بندوں کو ان کے نیک اعمال کا بدلہ عطا فرمائیں، اہل حق میں سے ایسی

لغو بات کوئی بھی شخص نہیں کہہ سکتا۔

اور اعتراض کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مملوکیت اور جوازِ بیع میں تلازم نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ آدمی جب کسی چیز کا مالک ہو، تو لامحالہ وہ اس کو فروخت بھی کر سکے مثلاً کوئی باندی اور اس کا نابالغ بچہ اگر کسی کی ملک میں ہوں، تو مالک کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ ان کو الگ الگ فروخت کرے، حدیث شریف میں اس کی ممانعت[1] آئی ہے؛ لہذا شوہر کے مالک ہونے اور عورت کے مملوک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شوہر کے لئے اس کا بیچنا بھی جائز ہو۔

مگر ہاں کوئی کہے تو یہ کہے کہ بیع ہوتی تو اٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ نہ فرماتے، اور شوہر کو اختیارِ بیع، وہبہ واجارہ ہوا کرتا ______ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "اُجُوْر" سے اگر اجارہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تو لفظ اَجْرٌ عَظِیْمٌ اور اَجْرٌ کَرِیْمٌ سے جو اہلِ ایمان کی شان میں وارد ہیں، یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ خدا اور بندہ کے درمیان میں عقدِ اجارہ ہے، اور معتزلہ وغیرہ قائلانِ وجوبِ عدل وضرورتِ اعطاءِ اجر سچے ہیں، اہلِ سنت جھوٹے ہیں، مگر مجھے ہنوز آپ سے ایسی بے اعتقادی نہیں کہ ائمۂ فقہ کا اتباع چھوڑا، تو ائمۂ اعتقاد[2] کا بھی اتباع اور ان کی تقلید بھی چھوڑ دیں گے، ورنہ اول اسی قصہ کو فیصل کرتا چلتا۔

اور ممانعتِ بیع سے یہ لازم نہیں کہ ملک نہ ہوا کرے، حدیثِ تفریقِ والدہ وولد وغیرہ[3] سے صاف ظاہر ہے کہ کبھی ملک ہوتی ہے، اور بیع ممنوع ہے۔

---

[1] ترمذی شریف صفحہ ۱۵۴ ج ۱ ابواب البیوع، باب ما جاء فی کراہیۃ اَنْ یُفَرَّقَ بَیْنَ الْاَخَوَیْنِ الخ

[2] ائمۂ اعتقاد یعنی ائمۂ علم کلام ۱۲

[3] وغیرہ یعنی ماں اور بچے کے علاوہ دیگر محارم کے درمیان تفریق کرنا بھی ممنوع ہے جیسے دو بھائیوں یا دو بہنوں یا بھائی بہن کے درمیان جبکہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک نابالغ ہو، تفریق کرنا بھی جائز نہیں ہے ۱۲

شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے (پہلی دلیل)

اگر کوئی کہے کہ اوپر جو مثال بیان کی گئی ہے، یعنی باندی اور اس کے نابالغ بچہ کو الگ الگ فروخت کرنا ممنوع ہے، اس سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آقا باندی اور اس کے نابالغ بچہ کو متفرق طور پر فروخت کرے، تو کراہت تحریمی کے ساتھ بیع درست ہو جاتی ہے، پس اگر شوہر اپنی بیوی کو فروخت کرے تو بیع مفید ملک ہونی چاہئے، اگرچہ کراہتِ تحریمی کے ساتھ ہو؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، اس لئے مفیدِ ملک ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بیع کے لئے جو بنیادی چیز ضروری ہے، وہ امکانِ قبضہ ہے، یعنی آدمی وہی چیز بیچ سکتا ہے، جس کو اپنے قبضہ سے نکال کر مشتری کے قبضہ میں دے سکے، اور بیوی کو فروخت کرنے کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے یہ بیع باطل ہے۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ ایک عورت کے بیک وقت چند شوہر نہیں ہو سکتے، اور وجہِ ممانعت یہ ہے کہ عورتیں حَرْث (کھیت) ہیں، یعنی عورتیں اولاد کی پیداوار کے لئے بمنزلۂ کھیت کے ہیں، لہذا اگر مُزارِع (کھیتی کرنے والے) متعدد ہوں گے تو لامحالہ ان کی کھیتی مشترک ہوگی، مگر جس طرح زمین کی مشترک پیداوار باہم تقسیم کر سکتے ہیں، اولاد تقسیم نہیں کر سکتے، کیونکہ زمین کی پیداوار کے تمام دانے یکساں ہوتے ہیں، اس لئے تقسیم میں کوئی نزاع اور جھگڑا پیدا نہیں ہوگا، اور پیداوار زن یعنی بچہ اگر ایک ہے تو اس کو کاٹ کر بانٹ نہیں سکتے، اور متعدد ہیں تو صورت و سیرت کے اختلاف کی وجہ سے موازنہ مشکل ہے، اور برابر حصے نہیں کئے جا سکتے، ہر شوہر خوبصورت اور نیک سیرت بچہ لینے کی کوشش کرے گا، اور باہم ایسا سخت جھگڑا پیدا ہوگا کہ اس کا کوئی حل ممکن نہ ہوگا، اس لئے اگر کسی جگہ اختلاطِ نطفہ کا احتمال بھی ہو تب بھی اس سے بچنے کی ہر ممکن سعی کی جائے گی، اور بیوی کے فروخت کرنے میں اختلاطِ نطفہ کا احتمال موجود ہے، کیونکہ فروخت کرنے سے پہلے تک تو بائع کو جماع کا اختیار تھا، اور فروخت ہوتے ہی یہ اختیار مشتری کو حاصل ہو جائے گا، لہذا دونوں پانیوں میں اختلاط ہو جائے گا، اور پیدا ہونے والے بچہ میں اشتراک کا احتمال نکل آئے اس وجہ سے بیع باطل ہوگی۔

نیز تسلیمِ مبیع اور امکانِ قبضہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ بائع مبیع کو ہر طرح فارغ کرکے مشتری کے قبضہ میں دے دے اور بیوی کو فروخت کرنے کی صورت میں یہ بات ممکن نہیں ہے، کیونکہ بیع سے پہلے تک وہ عورت بائع یعنی شوہر کی صحبت میں تھی، اور آخری صحبت سے بھی استقرارِ حمل کا احتمال ہے، اس لئے جب تک مبیع (عورت) کا شوہرِ اول کے نطفہ سے فارغ ہونا متحقق نہ ہو جائے مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، اور جب مشتری کا عورت پر قبضہ ممکن نہ ہوا، تو وہ بیع مفید ملک کیسے ہو سکتی ہے؟ ملکیت کی علت قبضۂ تام ہے، اور وہ یہاں موجود نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ یہ ممانعت کس درجہ کی ہے؟ آیا بیع مفیدِ ملک ہی نہ ہوگی، یا ہوگی مگر ملکِ خبیث ہوگی؟ اس کی تحقیق ہر چند اِس وقت دشوار ہے، لیکن آپ کی خاطر بھی عزیز ہے ——— سنیئے!
وجہ حرمتِ تعدُّدِ اَزواج، زوجہ کے حق میں ایک وقت میں فقط یہ ہے کہ جب زوجہ حَرث یعنی زمین، پیداوارِ اولاد ٹھہری، تو پھر اگر مُزارِع متعدد ہوں گے، تو زرع ولد بھی مشترک ہوگی، مگر گیہوں وغیرہ پیداوارِ خاک کو تو بوجہ تشابُہ اجزا بے کھٹکے تقسیم کر سکتے ہیں، اولاد کو جو پیداوارِ زَن ہے تقسیم کریں گے تو کیونکر تقسیم کریں گے؟ ایک بچہ ہوگا تو پارہ پارہ نہیں کر سکتے، متعدد ہوں تو بوجہ اختلافِ صورت وسیرت موازنہ متصور نہیں، پھر ارتفاعِ نزاع ہو تو کیونکر ہو؟
اِس صورت میں اگر بیع کی اجازت ہو تو بحکمِ ملک جیسے آنِ سابق تک بائع کو اختیارِ تصرفِ جماع تھا، ایسے ہی آنِ لاحق میں مشتری کو اختیارِ تصرفِ جماع ہوگا اور اس وجہ سے احتمال اختلاطِ نطفہ، اور اشتراک فی الولد پیش ہوگا، جس سے نہیِ بیع آپ ثابت ہو جائے گی۔
القصہ بیع کو لازم ہے کہ امکانِ قبضہ موجود ہو، اور یہاں قبضۂ مشتری کی کوئی صورت نہیں، بائع کا قبضہ اُٹھے، تو مشتری کا قبضہ ہو، مگر جب تک احتمالِ استقرارِ نطفہ بائع ہے، تب تک خلوِّ مبیع

وتسلیم کہاں ہے، جو قبضۂ مشتری سمجھا جاوے؟ اور جب قبضہ نہ ہوگا تو افادہ ملک بھی متصور نہیں۔

قبضہ کے علّتِ ملک ہونے پر پہلا اعتراض

اگر کوئی شخص قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ جب بیوی پر شوہر کو قبضۂ تام حاصل ہے، تو شوہر اس کا ہر طرح مالک ہوگا، اور حالتِ حیض ونفاس میں بھی صحبت جائز ہوگی، کیونکہ مالک کو اپنی ملک میں ہر طرح تصرف کا ہر وقت اختیار حاصل ہوتا ہے۔

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ حالتِ حیض ونفاس میں صحبت کی ممانعت شارع کی طرف سے ہے، بائعِ نفس یعنی عورت کی طرف سے نہیں ہے، اگر بائع کی طرف سے انتفاع کی ممانعت ہوتی تو قبضہ یا ملکیت میں خلل واقع ہوتا، مگر جب عارض کی وجہ سے ممانعت ہے، تو قبضہ کے علت ملک ہونے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

حیض ونفاس کی حالت میں جماع اور مباشرتِ فاحشہ کی ممانعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، بائعِ نفس یعنی عورت کی طرف سے نہیں ہے، اس کی دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے کہ

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ، قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاۗءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ، فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْھُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ.

(البقرۃ آیت ۲۲۲)

اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں؟ آپ فرما دیجئے کہ وہ گندی چیز ہے! لہٰذا تم حیض میں عورتوں سے علیحدہ رہا کرو، اور اُن سے نزدیک نہ ہوؤ (یعنی صحبت کے قریبی اسباب سے بھی بچو) جب تک کہ وہ پاک نہ ہوجائیں، پھر جب وہ اچھی طرح پاک ہوجائیں، تو ان کے پاس آؤ جاؤ، جس جگہ سے تم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے (یعنی آگے کی راہ سے)

اور نفاس کا خون، حیض ہی کا خون ہے، جو حمل کے زمانہ میں رُک جاتا ہے، اور بچہ پیدا ہونے کے بعد نکلتا ہے، اس لئے دونوں کے احکام ایک ہیں —— الغرض آیتِ کریمہ سے تین باتیں صاف طور پر سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) حیض ونفاس کی حالت میں صحبت کا حرام ہونا۔

(۲) پاکی کے بعد صرف اگلی راہ سے انتفاع کا حلال ہونا۔

(۳) اور صحبت کے قریبی اسباب یعنی ناف اور گھٹنہ کے درمیان سے کسی آڑ کے بغیر مباشرت کا ناجائز ہونا، درمختار میں ہے کہ

وَيَمْنَعُ قُرْبَانَ مَا تَحْتَ الْإِزَارِ يَعْنِي مَا بَيْنَ سُرَّةٍ وَرُكْبَةٍ، وَلَوْ بِلَا شَهْوَةٍ (شامی ص ۲۱۴ ج ۱)

اور ممنوع ہے ازار کے نیچے سے فائدہ اٹھانا یعنی ناف اور گھٹنہ کے درمیان سے، اگرچہ بلا شہوت ہو

دوسرا اعتراض

قبضہ کے علتِ ملک ہونے پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جو باندی جہاد میں ہاتھ آتی ہے، اس کا استبراء واجب ہوتا ہے، اسی طرح ملک بدلنے کی صورت میں بھی استبراء واجب ہوتا ہے، یعنی ایک حیض آنے تک نیا مالک اس سے صحبت نہیں کرسکتا، حالانکہ باندی پر قبضہ تام ہوچکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قبضہ علتِ ملک نہیں ہے، قبضہ کے بعد بھی سابق کافر شوہر کا اور سابق آقا کا حق باقی رہتا ہے۔

جواب

تو اس کا جواب یہ ہے کہ استبراء رحم کے زمانہ میں صحبت کی ممانعت سابق شوہر یا سابق آقا کی ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اپنے نطفہ کو اختلاط سے بچانے کے لئے اور کافر شوہر، اور سابق آقا کے نسب کی حفاظت کے لئے ہے، کیونکہ مسلمان آقا کے سامنے کافر شوہر کا قبضہ اگرچہ کوئی معنی نہیں رکھتا، اس کا قبضہ بہائم کے قبضہ کی طرح ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں مگر مسلمان آقا کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کافر شوہر کے نسب کو برباد کردے، یعنی اس کے بچہ کو اپنا بچہ بنالے، ہاں مسلمان آقا کو یہ حق ضرور حاصل ہے کہ اگر باندی حاملہ نکلے، اور بچہ جنے تو وہ باندی کی طرح اس بچہ کا بھی مالک بن جائے، مگر اس کو اپنا بچہ نہیں بنا سکتا، اسی احتیاط کے لئے زمانہ استبراء میں صحبت ممنوع ہوتی ہے، صحبت کے علاوہ دیگر منافع مسلمان آقا باندی سے حاصل کرسکتا ہے، ہر قسم کی خدمت لے سکتا ہے، حتی کہ باندی کو بیچ بھی سکتا ہے، اور ہبہ بھی کرسکتا ہے، پس ثابت ہوا کہ قبضہ ہوجانے کے بعد مسلمان آقا کو اور نئے مالک کو ملکِ تام حاصل ہوجاتی ہے، فارتفع الاشکال!

> رہی حالتِ حیض و نفاس، اُس وقت ممانعتِ جماع بائع کی طرف سے نہیں[1]، اور حالتِ استبراء[2] (میں جماع) کی ممانعت بوجہ بقاءِ ملک

---

[1] ورنہ یہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ مشتری (شوہر) کے قبضہ کے بعد بھی بائع (عورت) کا حق باقی رہتا ہے، اور قبضہ تام مفیدِ ملک نہیں ہے ۱۲ [2] استبراء کے لغوی معنی ہیں براءت (پاکی) طلب کرنا ۱۲

شوہر نہیں، کیونکہ بمقابلۂ اہلِ اسلام کفار کا قبضہ بحکم آیت اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بمنزلۂ قبضۂ اَنعام ہے، (بلکہ) فقط اپنے نسب کی حفاظت، اور نسبِ غیر کی صِیانت (کے لئے) ہے، جس کے اِتلاف اور اپنی طرف پھیر لینے کا اس کو اختیار نہیں، اگر اختیار ہے تو والدہ اور ولد کے مالک بن جانے کا اختیار ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اور قسم کے تصرفات اور استخدام سے ممانعت نہیں، اگر وجوبِ استبراء بوجہ بقاءِ ملکِ شوہرِ سابق ہوتا، تو ملکِ یمین پیدا نہ ہوتی، اور استخدام جائز نہ ہوتا۔

شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے (دوسری دلیل)

شوہر اگر بیوی کو فروخت کردے، تو بُطلانِ بیع کی ایک وجہ اس بیع کا "بیع غَرَر" ہونا بھی ہے غَرَر کے لغوی معنی ہیں: دھوکہ ——

اور شریعت کی اصطلاح میں "بیع غَرَر" وہ بیع ہے جس میں اندیشۂ اِنفساخ ہو، یعنی اس بیع میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے بیع توڑنے کی نوبت آسکتی ہو —— اور بیع غَرَر سے حدیث شریف میں منع کیا گیا ہے، مسلم شریف میں حدیث ہے کہ نَهَىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (مسلم شریف کتاب البیوع) امام نووی رح نے اس حدیث کی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ

"یہ حدیث شریف خرید و فروخت کے سلسلہ میں ایک اہم ضابطہ ہے، اس کے تحت بے شمار مسائل آتے ہیں، مثلاً بھاگے ہوئے غلام کو بیچنا، معدوم اور مجہول چیز کو بیچنا، غیر مقدور التسلیم چیز کو بیچنا، جو چیز ابھی پوری طرح بائع کی ملک میں نہ آئی ہو اس کو فروخت کرنا، تھن کے دودھ، اور پیٹ کے بچہ کو بیچنا وغیرہ سب بیوع باطلہ ہیں"

(نووی شرح مسلم ص ۱۵۶ ج ۱۰ مصری)

اس ضروری تفصیل کے بعد جاننا چاہئے کہ پہلے یہ بات وضاحت کے ساتھ آچکی ہے کہ نکاح کے ذریعہ عورت صرف نفعِ توالد کے اعتبار سے مملوک ہوتی ہے، دیگر منافعِ بدن کے اعتبار سے وہ آزاد رہتی ہے، کیونکہ مردوں کے لئے حَرْث (کھیت) صرف منافعِ توالد ہیں، باقی منافع حرث نہیں ہیں، رہا عورت کے بدن سے انتفاع تو وہ مقتضائے عقد ہونے کی وجہ سے

مرد حاصل کرتا ہے، ورنہ حقیقت میں عورت کا بدن اسی کا مملوک ہوتا ہے۔
اب اگر شوہر بیوی کو فروخت کرے، تو وہ صرف نفعِ توالد فروخت کرسکتا ہے، باقی بدن فروخت نہیں کرسکتا، اور صرف نفعِ توالد مشتری کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے شوہر پوری عورت مشتری کو سپرد کرے گا، پس دوسرے کے حق میں یعنی عورت کے حق میں اس کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا لازم آئے گا، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ عورت اس سودے پر راضی ہو، پس بیع فسخ کرنے کی نوبت آئے گی، اسی کا نام "بیعِ غَرَر" ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔
خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شوہر جو بیوی کو فروخت نہیں کرسکتا، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا مالک نہیں ہے، بلکہ دیگر موانع کی وجہ سے فروخت کرنا ممنوع ہے، اور انہی موانع کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو نہ ہبہ کرسکتا ہے، نہ کرایہ پر دے سکتا ہے۔

حرمتِ مُتعہ کی وجہ

مُتعہ یعنی مقررہ مدت کے لئے متعینہ مہر پر کسی عورت سے نکاح کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ نکاح کی حقیقت بیع ہے، جس کا مفاد ہمیشہ کے لئے ملکیتِ زن ہے، اور مُتعہ میں یہ بات نہیں ہوتی، وہ صرف چند روز کا معاملہ ہوتا ہے، ہاں اگر نکاح کی حقیقت اجارہ ہوتی تو مُتعہ درست ہوتا، کیونکہ اجارہ مُؤقّت میعاد کے لئے ہوتا ہے۔
اور ابتدائے اسلام میں جو مُتعہ جائز تھا، وہ جواز عارضی تھا، جیسے گرم پانی کی حرارت عارضی ہوتی ہے، جو کچھ وقت کے بعد ختم ہوجاتی ہے، اور پانی کی اصل بُرودت لوٹ آتی ہے، یا جس طرح بیماری اور سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت عارضی حکم ہے، جو عذر ختم ہوتے ہی ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح جوازِ مُتعہ کا عارضی حکم ضرورت ختم ہوتے ہی ختم ہوگیا ہے پس اس عارضی حکم کی وجہ سے کوئی شخص یہ گمان نہ کرے کہ نکاح کی حقیقت اجارہ ہے

علاوہ بریں عورت بدلالتِ حَرْثٌ لَّكُمْ فقط بحیثیتِ توالد مملوک ہوسکتی ہے، جو فقط فرج و رحم سے متعلق ہے، بحیثیتِ سمع و بصر وغیرہ کمالاتِ بشری مملوک نہیں ہوتی، اور اس لئے بدنِ زوجہ فیما بین زوج و زوجہ مشترک ہوگا، اور تسلیم مَبیع بے تسلیم جملہ بدن متصوّر نہیں، اس صورت میں تصرف فی حق الغیر بے رضائے غیر لازم آئے گا، اور اس وجہ

سے اِس بیع کو بوجہ لزومِ نزاع بیع غرر بھی کہنا پڑے گا۔
بالجملہ وجہ ممانعتِ بیع عدم الملک نہیں، موانع خارجیہ ہیں، اور یہی وجوہ تھے جو ہبہ اور اجارہ بھی درست نہ ہوا اور مُتعہ بھی حرام رہا، گوابتداءِ اسلام میں مثلِ جوازِ افطار بحالت مرض وسفر بوجہ ضرورت مدت تک جوازِ عرضی رہا، اور بعد ارتفاعِ ضرورت پھر حرمتِ اصلی ایسی طرح نکل آئی جیسے بعد زوالِ حرارتِ عرضی، پانی کی برودتِ اصلی ظاہر ہو جاتی ہے۔

قاضی کے فیصلہ سے بھی منکوحہ عورت کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شوہر باوجود مالک ہونے کے بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ قاضی کے فیصلہ سے یا کسی اور سبب سے بھی منکوحہ عورت کا شوہر کے علاوہ کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، کیونکہ منکوحہ عورت میں انتقالِ ملک کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

انتقالِ ملک کا مطلب یہ ہے کہ پہلا مالک ہٹے، اور دوسرا مالک اس کی جگہ پر آجائے، اگر یہ بات ممکن ہوتی تو شوہر کے لئے بیوی کو بیچنا، ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا بھی درست ہوتا، کیونکہ اِن اسباب میں بھی شوہر کی جگہ دوسرے شخص کی قائم مقامی ہو جاتی ہے، بیع میں اور ہبہ میں ذات کی ملکیت میں قائم مقامی ہوتی ہے، اور اجارہ میں منافع کی ملکیت میں قائم مقامی ہوتی ہے۔

الغرض جس طرح آزاد مردوں کے بدن کا کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، اسی طرح منکوحہ عورت کا بھی شوہر کے علاوہ اور کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، کیونکہ آزاد مردوں کی اَرواح اُن کے بدن پر قابض اور مالک ہوتی ہیں، اس لئے کوئی اور شخص ان کا مالک نہیں ہو سکتا، اسی طرح شوہر منکوحہ عورت کا مالک ہے، لہٰذا یہ ملکیت بھی غیر شوہر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔

ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ شوہر کی ملکیت ختم ہو جائے، اور عورت کے بدن کی ملکیت خود اس کی روح کی طرف لوٹ آئے، اور ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب شوہر طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دے، یا مر کر اپنا قبضہ اُٹھالے، تو پھر عورت کے بدن کی ملکیت خود اسی کی طرف لوٹ جائے گی۔

مگریہ ہے تو قضائے قاضی، یا کوئی اور سبب بھی موجبِ انتقالِ ملکِ شوہر کسی غیر کی طرف نہیں ہو سکتا، کیونکہ حاصلِ انتقالِ ملک بالبداہت یہ ہے کہ مالکِ ثانی مالکِ اول کے قائم مقام ہو گیا، سو یہ بات ممکن ہوتی تو بیع اور ہبہ اور اجارہ ہی نے کیا قصور کیا تھا، وہاں بھی یہی قائم مقامی ایک کی دوسرے کی جا ہوتی ہے، ملکِ اصل ہو، یا ملکِ منافع۔

اس صورت میں زنِ منکوحہ دربارۂ عدمِ امکانِ تملکِ غیر شوہر، نظیرِ ابدانِ احرار ہو گی، وہاں بھی باوجود مملوکیتِ ابدان، اور مالکیتِ ارواح جس کے تحقق پر دلائلِ مسطورہ بالا بالقطع شاہد ہیں ——— غیر ارواحِ متصرفہ کی طرف ملکِ ابدان منتقل نہیں ہو سکتی، یہاں بھی غیرِ شوہر کی طرف باوجود مالکیتِ شوہر، و مملوکیتِ زنِ منکوحہ، ملکِ شوہر غیرِ شوہر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، اگر ہو سکتی ہے، تو پھر عورت کی طرف منتقل ہو سکتی ہے، چنانچہ طلاق و موت میں یہی ہوتا ہے، وجوہ دونوں باتوں کے متقارب، بلکہ ایک ہی سے ہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

انتقالِ ملک کے اسباب منکوحہ کے حق میں بیکار کیوں ہیں؟

اوپر کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انتقالِ ملک کے اسباب جیسے بیع، ہبہ اور قضائے قاضی وغیرہ اسباب، منکوحہ عورت کے حق میں بیکار ہیں، یعنی وہ اپنا کوئی اثر نہیں دکھاتے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر امرِ عارض کے تحقق کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک موصوف بالذات، اور دوسری معروضِ قابل، مثلاً زمین کا روشن ہونا ایک عارضی چیز ہے، جس

۱؎ "مگر یہ ہے" یعنی شوہر کے لئے بیوی کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے ۱۲ ۲؎ "وہاں" یعنی احرار میں ۳؎ جس کے پائے جانے پر دلائل مذکورہ (ص ۱۶۴) بالیقین گواہ ہیں کہ تصرف کا اختیار رکھنے والی ارواح کے علاوہ کی طرف اجسام وابدان کی ملکیت منتقل نہیں ہو سکتی ۱۲

۴؎ "دونوں" یعنی طلاق و موت، اور "متقارب" کے معنی ہیں قریب قریب یعنی طلاق کی صورت میں شوہر بالاختیار اپنی ملکیت ختم کر کے عورت کا بدن عورت کی طرف لوٹا دیتا ہے، اور موت کی صورت میں بالاضطرار یہ بات ہوتی ہے"

کے لئے ایک طرف تو سورج کا روشنی کے ساتھ متصف بالذات ہونا ضروری ہے اور دوسری طرف زمین میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت ضروری ہے، ان دونوں چیزوں کے بغیر زمین روشن نہیں ہو سکتی۔

حیوانات کی روحیں اور آوازیں جو نظر نہیں آتیں، اور چیزوں کی شکلیں جو کان سے سنی نہیں جاتیں تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ معروضِ قابل نہیں ہیں، یعنی ان میں دیکھنے اور سنے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، اگرچہ آنکھ اور کان دیکھنے اور سننے کی صلاحیت کے ساتھ موصوف بالذات ہیں، اسی طرح انتقالِ ملک کے اسباب، بیع، ہبہ اور قضائے قاضی وغیرہ تو کامل اسباب، مگر زنِ منکوحہ معروضِ قابل نہیں ہے، یعنی زنِ منکوحہ میں انتقالِ ملک کے اِن اسباب کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اسی وجہ سے در مختار اور شامی وغیرہ کتب فقہ میں جہاں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ عقود و فسوخ میں ظاہرًا و باطنًا دونوں طرح نافذ ہوتا ہے، وہاں منکوحہ عورت اور آزاد آدمیوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔

> بالجملہ اسبابِ انتقالِ ملک بوجہ عدم قابلیتِ ملکِ غیر ان دو[1] نوں موقعوں میں بیکار[2] رہتے ہیں، اور کیوں نہ ہوں؟ ہر امرِ عارض کے لئے بالبداہت ایک طرف موصوف بالذات کی ضرورت ہے، تو دوسری طرف معروض قابل کی حاجت ہے، یہی وجہ ہے کہ اَرْوَاح و اَصْوات[3] وغیرہ مُبْصَر[4] نہیں ہو سکتی، اور اَشکال وغیرہ مَسْمُوع نہیں ہو سکتی، گو دیکھنے، سننے والے کی آنکھ اور کان کیسے ہی تیز کیوں نہ ہوں، یہی وجہ ہے کہ قائلانِ نفاذِ قضا ظاہرًا و باطنًا زنِ منکوحہ کو مستثنیٰ کرتے ہیں، چنانچہ دُرِّمختار[5] میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً یہ بات موجود ہے، علیٰ ہذا القیاس ہدایہ[6] وغیرہ کتبِ فقہ میں اس تصریح سے کہ قضائے قاضی فقط عقود و فسوخ میں نافذ ہوتی ہے، زنِ منکوحہ

---

[1] "دونوں"، یعنی زنِ منکوحہ اور اَحرار میں ۱۲ [2] بے کار: بے اثر ۱۲ [3] اَصْوات: آوازیں، ۱۲
[4] مُبْصَر: قابلِ رؤیت ۱۲ [5] دیکھئے در مختار مع الشامی ص۳۴۰ ج۴، کتاب القضاء، فصل فی الحبس، مطلب فی القضاء بشہادۃ الزور، اور ص۳۱۹ ج۲ قبیل باب الولی [6] ہدایہ ص۱۲۵ ج۳ قبیل باب التحکیم ۱۲

اور اَحرار کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ[1] کر دیا ہے، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، اُس کے فہم کا قصور ہے، اُن کا[2] قصور نہیں۔

غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام صاحب کا مذہب

غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قاضی حقیقت حال نہ جانتا ہو، یعنی دیدہ و دانستہ اُس نے غلط فیصلہ نہ کیا ہو، بلکہ گواہوں کی وجہ سے دھوکہ کھاکر مدعی کے حق میں ڈگری کر دی ہو، تو وہ عورت مدعی کی بیوی ہو جائے گی، اور وہ اموال خواہ غیر مملوکہ ہوں، یا مملوکہ مدعی کی ملکیت میں آجائیں گے، کیونکہ غیر منکوحہ عورت نکاح سے پہلے اپنے بدن کی خود مالک ہوتی ہے، اور نکاح کے بعد منافع توالد کے اعتبار سے وہ شوہر کی مملوک ہو جاتی ہے، یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی جگہ شوہر کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، جیسے سونا، چاندی کی خرید و فروخت، اور سامان کی بیع و شراء میں یہی صورت ہوتی ہے کہ بائع کی چیز مشتری کی طرف اور مشتری کا عوض بائع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اسی طرح عورت کے منافعِ بُضعہ شوہر کی طرف اور شوہر کا مالِ مہر عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، الغرض جب نکاح کے ذریعہ ملک کی تبدیلی ممکن ہے، تو قضائے قاضی کے ذریعہ یہ تبدیلی بدرجۂ اولیٰ ممکن ہوگی، کیونکہ قاضی ایک طرف نائبِ خدا ہے، تو دوسری طرف والیٔ رعیت، اس لئے اس کو بھی اس قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا۔

البتہ زنِ غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ کی نسبت علماء حنفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ بوجہ قضائے قاضی ملک مدعی میں آسکتے ہیں، بشرطیکہ قاضی باوجود علم حقیقت الحال، دیدہ و دانستہ ظلماً نہ دلوادے، سو یہ بات بشرطِ فہم و انصاف واجب التسلیم ہے۔

---

[1] یعنی عقود و فسوخ کی تخصیص سے منکوحہ عورت اور اَحرار خود بخود مستثنیٰ ہو جاتے ہیں ۱۲

[2] ،، ان کا ،، یعنی ان فقہاء کا جو قضاء کے ظاہراً و باطناً نفاذ کے قائل ہیں ۱۲

شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ زنِ غیر منکوحہ قبلِ نکاح اپنے بدن کی آپ مالک ہوتی ہے، اور بعد نکاح وہ ملک بقدرِ مشارٌ الیہ[1] شوہر کی طرف عائد ہو جاتی ہے، اور اس وجہ سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے نقود و عروض میں بعد بیع و شراء ملکِ بائع و مشتری ایک دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور اس وجہ سے ایک، دوسرے کے قائم مقام ہو جاتا ہے، ایسا ہی شوہر دربارۂ ملکِ بدنِ زن قائم مقام زن ہو گیا، مگر جب گنجائشِ تبدّلِ ملک نکلی، اور ایک دوسرے کی جا ایک دوسرے کا قائم مقام ہونا ممکن ہوا، تو درصورتِ قضائے قاضی یہ بات ضرور تر ہے، کیونکہ قاضی بحیثیتِ قضا اُدھر تو خدا کا نائب، اِدھر رعیت کا ولی۔

قاضی نائبِ خدا ہے

اور قاضی کے نائبِ خدا ہونے کی سب سے بڑی دلیل اس کی حکومت ہے، اِسی حکومت کی وجہ سے قرآنِ کریم میں اور احادیث شریفہ میں اس کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء آیت ۵۹)

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو، اور اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی، اور معاملہ کا اختیار رکھنے والے (حکّام) کی اطاعت کرو۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ

إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللهِ فِي الْأَرْضِ

بے شک حاکم اللہ کا سایہ ہے زمین میں۔

دوسری حدیث شریف میں ہے کہ

مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللهُ

جو شخص اللہ تعالیٰ کی طاقت کی جو زمین میں ہے (یعنی حاکم کی)، توہین کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی توہین کرینگے

اور بخاری و مسلم شریف کی حدیث میں ہے کہ

مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ،

جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت

---

[1] بقدرِ مشارٌ الیہ، یعنی نفع توالد کے بقدر ۱۲

وَمَنْ عَصَانِیْ فَقَدْ عَصَی اللّٰہَ، وَمَنْ یُطِعِ الْأَمِیرَ فَقَدْ اَطَاعَنِیْ، وَمَنْ یَعْصِ الْأَمِیرَ فَقَدْ عَصَانِیْ[1]	کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

نیابت و خلافتِ خداوندی کے ثبوت کے لئے تو اُس کی حکومت ہی کافی ہے، جس پر آیت أَطِيعُوا اللّٰہَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، اور نیز احادیثِ کثیرہ شاہد ہیں۔

قاضی وحاکم کی خلافتِ خداوندی پر ایک شبہ، اور اس کا جواب

اگر قاضی و حاکم کی نیابت اور خلافتِ خداوندی پر کوئی اعتراض کرے کہ قرآنِ کریم میں تو صراحت ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ حکم صرف انہی کا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰہِ (نہیں ہے حکم مگر اللہ کے لئے) پس اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی شخص حاکم کیسے ہوسکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ مستقل حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہیں، اور اصلی حکم صرف اُنہی کا ہے ——— اور مجازی حاکم اللہ کے علاوہ دوسرے بھی ہوسکتے ہیں، جو اپنا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حکم جاری کرتے ہیں، کیونکہ یہ حُکّام، وصفِ حکومت کے ساتھ بالذات مُتّصف نہیں ہوتے، بلکہ بالعرض متّصف ہوتے ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ موصوف بالعرض وصف کے ساتھ مجازاً متصف ہوتا ہے، حقیقۃً متصف موصوف بالذات ہی ہوتا ہے، اور موصوف بالذات اللہ تعالیٰ ہی ہیں، اُنہی کی عطا و بخشش سے حُکّامِ دنیوی وصفِ حکومت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔

مگر چونکہ حاکمِ وقت کی حکومت بے نیابت و خلافتِ خداوندی

---

[1] یہ سب حدیثیں مشکوٰۃ شریف کتاب الامارۃ والقضاء سے لی گئی ہیں ۱۲

متصور نہیں، اس وقت حکومتِ خلیفہ و قاضی وغیرہ بالعرض ہوگی، اور ظاہر ہے درصورتیکہ اُس کو حاکم بالعرض کہا، تو پھر اُس کی حکومت معارِضِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ نہیں ہوسکتی، کیونکہ موصوف بالعرض درحقیقت موصوف ہی نہیں ہوتا، موصوفِ حقیقی وہ واسطہ فی العروض ہی ہوا کرتا ہے۔

قاضی رعیت کا ولی ہے

اور ولایتِ قاضی کی دلیل بھی اس کی حکومت ہے، کیونکہ خود ولایت کا مفہوم سرپرستی ہے، یعنی دوسرے کے کام کا نظم کرنا، اس کے اموال کی خرید و فروخت کرنا، اس کا نکاح کرانا، اُس کے اموال کی نگہ داشت کرنا، اور دوسرے کے اموال میں اور نفس میں اس سے پوچھے بغیر تصرف کرنا، اور اسی کا نام حکومت ہے اور دلیل نقلی یہ حدیث شریف ہے کہ

فَإِنِ اشْتَجَرُوْا، فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهٗ (مشکوۃ باب الولی فی النکاح)

اگر کسی عورت کے اولیاء میں نزاع پیدا ہو جائے، تو حاکم اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے

یعنی کسی عورت کے چند اولیاء مساوی درجہ کے ہوں، مثلاً چار بھائی کسی عورت کے ولی ہوں اور ان میں بہن کے نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہو جائے تو سب کا حقِ ولایت ختم ہو جائے گا اور قاضی اس لڑکی کا جہاں مناسب سمجھے گا نکاح کرے گا، یہ حدیث قاضی کی ولایت کے بارے میں صریح نص ہے۔

شبہ اس حدیث شریف سے تو قاضی کی ولایت اور حکومت صرف اُن لوگوں کے حق میں ثابت ہوتی ہے جن کا کوئی ولی نہیں ہے، عام رعایا پر ولایت و حکومت ثابت نہیں ہوتی۔

جواب ایسا سمجھنا درست نہیں ہے، قاضی اور حاکم کی ولایت عام ہے، اور حدیث شریف میں جو مَنْ لَا وَلِيَّ لَهٗ کی قید ہے، وہ ایسی ہے جیسے عرف عام میں کہتے ہیں کہ: "جس کا کوئی والی وارث نہیں، اس کا خدا وارث ہے" حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کا وارث ہے، اور محاورہ کا مطلب بیچارہ کو تسلی دینا ہے کہ گھبرا مت، تیرا والی وارث اللہ ہے، اسی طرح قاضی سب کا ولی ہے، اور حدیث کا مقصد بے سہارا عورتوں کو تسلی دینا ہے کہ تم پریشان نہ ہو، تمہارا ولی حاکم اور قاضی ہے۔

باقی رہی ولایت، اوّل تو اُس کے ثبوت کے لئے یہی حکومت

کافی ہے، کیونکہ حاصلِ ولایت بحیثیت ولایت[1] یہی تصرفِ بیع وشراء ونکاح وحفظِ اموال ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ بے اِستمزاجِ[2] غیر، اموالِ غیر میں تصرفِ بیع وشراء وفسخ، علیٰ ھٰذا القیاس نکاحِ غیر، بے استمزاجِ غیر، خود ایک قسم کی حکومت ہے۔

علاوہ بریں جملہ فَالسُّلْطَانُ وَلِیُّ مَنْ لَاوَلِیَّ لَہٗ حاکم کی ولایتِ عامہ پر نصِ صریح ہے، باقی خصوصیتِ مَنْ لَاوَلِیَّ لَہٗ اُس قسم کی ہے جیسے کہا کرتے ہیں: جس کا کوئی والی ووارث نہیں اُس کا خدا وارث ہے۔

ظالم قاضی نہ خدا کا نائب ہے نہ رعیت کا ولی

ہاں جو قاضی جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرے، اور لوگوں پر ظلم کرے، وہ نہ تو خدا کا نائب ہے، نہ رعیت کا ولی، کیونکہ نیابتِ خداوندی اور ولایتِ رعیت کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔

(۱) قوانینِ الٰہی کی پابندی ——— اسی سے قاضی نائبِ خدا بنتا ہے۔

(۲) اور رعیت پر شفقت ——— اسی سے قاضی کو لوگوں کے اموال وانفُس میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حُکامِ دنیوی کے نائبین کے لئے بھی یہی دونوں چیزیں ضروری ہیں علاقوں کے گورنر، ضلعوں کے مجسٹریٹ اور عدالت کے قاضیوں سے لے کر نیچے تک تمام حکام کے لئے ضروری ہے کہ وہ سرکاری قانون کی پابندی کریں، اور ساتھ ہی رعایا کے ساتھ شفقت ومہربانی کا برتاؤ رکھیں، ورنہ وہ حاکمِ اعلیٰ کے نہ تو نائب سمجھے جاتے ہیں نہ رعیت کے بہی خواہ، بلکہ بادشاہ کے مخالف ومجرم، اور رعایا کے دشمن ہوتے ہیں۔

لاعلمی معقول عذر ہے

ہاں اگر حکومت کے عملہ کا کوئی عمل لاعلمی کی وجہ سے سرکاری قانون کے خلاف ہوجائے، یا رعیت کے مفاد کو نقصان پہنچائے یا کسی ولی (سرپرست) کا کوئی عمل لاعلمی کی وجہ سے نقصان رساں ہوجائے، تو ان کو نہ مخالف

---

[1] بحیثیت ولایت: یعنی من حیث ھی ھی یعنی نفس ولایت کا مفہوم ۱۲

[2] اِستمزاج: مرضی پوچھنا، رائے دریافت کرنا ۱۲

و مجرم سمجھا جاتا ہے، نہ دشمن خیال کیا جاتا ہے، اسی طرح اگر قاضی گواہی کی حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے کوئی غلط فیصلہ کر دے، تو اس کی نیابتِ خداوندی اور ولایت متاثر نہ ہوگی۔

> مگر ہاں اتنی بات ہے، اگر قاضی دیدہ و دانستہ ظلم کرے، تو پھر در حقیقت اس وقت نہ نائبِ خدا ہے، نہ ولیٔ رعیت ہے، کیونکہ جیسے حُکّام مجازی کے نائبوں کے ذمہ پابندی قانونِ سرکاری، اور اولیاء کے ذمہ شفقت ضروری ہے، ورنہ پھر وہ نائب و ولی نہیں، بلکہ مخالف و مجرم و دشمن ہے، ایسے ہی یہاں بھی ضرور ہے ——
> مگر جیسے لاعلمی کی صورت میں نوّابِ[1] حُکّام مجازی اور اولیاء مخالف و مجرم و دشمن نہیں سمجھے جاتے، ایسے ہی یہاں بھی نہ ہوں گے۔

قضائے قاضی کے ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونے کی وجہ

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قاضی خدا کا نائب اور رعیت کا ولی ہے، تو اب جاننا چاہیے کہ قاضی کا وہ فیصلہ جو اُس کے علم کی حد تک صحیح ہو، اور جس چیز کے بارے میں اس نے فیصلہ کیا ہے، اُس میں فیصلہ قبول کرنے کی صلاحیت بھی ہو، تو قاضی کا فیصلہ صرف ظاہرًا نافذ نہیں ہوگا، بلکہ باطنًا بھی نافذ ہوگا، کیونکہ جب قاضی فیصلہ کر کے مدعی کو زنِ غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ پر قبضہ دِلا دے گا، تو اس قبضہ کو کوئی اٹھا نہیں سکتا، قاضی کے انصاف کے بھروسے ہی لوگ نالش دائر کیا کرتے ہیں، جب قاضی ہی مدعی کا حامی ہو گیا، تو اب اس قبضہ کو اُٹھانے والا کون ہے؟ اور جب مدعیٰ علیہ کا غیر مستحکم قبضہ سببِ ملک سمجھا جاتا ہے، تو مدعی کا قبضہ جو مؤیَّد بحکمِ حاکم ہے موجبِ ملک کیوں نہ ہوگا؟ اور مدعیٰ علیہ کا قبضہ غیر مستحکم اس لئے ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ کے سامنے سرِ تسلیم خم کر لیتا ہے ——
اور محلِ قضاء یعنی زنِ غیر منکوحہ اور دیگر اموال میں فیصلہ قبول کرنے کی صلاحیت بھی بدرجۂ اتم موجود ہے، اس لئے قاضی کا فیصلہ ظاہرًا بھی نافذ ہوگا، اور باطنًا بھی۔

---

[1] نوّاب: نائب کی جمع ہے: قائم مقام ۱۲

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زیرِ بحث صورت میں ملکیت کی علتِ تامہ یعنی قبضہ موجود ہے، محل یعنی زنِ غیر منکوحہ میں اور اموالِ باقیہ میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہے، اور فاعل و مفعول میں اتصال بھی ہو چکا ہے یعنی محلِ قابل (مفعول) تک قبضہ (فاعل) متعدی ہو چکا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قبضہ کو اب کوئی ختم کرنے والا نہیں ہے، پھر متنازع فیہ چیز میں مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہو تو سمجھو کہ علتِ تامہ کے لئے معلول لازم نہیں ہے، وھو کما تریٰ!۔

مگر اس صورت میں بدلالتِ مقدماتِ سابقہ اُن کا حکم تہ تک کی خبر لے گا، اور ظاہر سے باطن تک اپنا کام کرے گا، کیونکہ اوروں کے ظلم سے نجات اُس کی حمایت کے بھروسے تھی، جب وُہی اوروں کا حامی ہو گیا، تو پھر قبضہ غیر کا اُٹھانے والا کون ہے؟

جب مدعیٰ علیہ کا قبضہ غیر مستحکم موجبِ ملک ہو گیا، جس کے عدمِ استحکام پر اس سے زیادہ اور کیا دلیل ہوگی کہ قاضی کے حکم کے آگے ہو لیتا ہے، تو قبضہ مدعی تو بوجہ تائیدِ قضاءِ قاضی، وحمایت حاکم ایسا مستحکم ہے کہ اُس کے اُٹھنے کی امید ہی نہیں، وہ کیونکر موجبِ ملک نہ ہوگا؟ اِدھر مالِ متنازع فیہ محلِ قابل!

غرض علتِ موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود، علت قابلہ ملک یعنی محلِ قابل موجود، اس کے ساتھ اتصالِ فاعل و مفعول ہو چکا یعنی قبضہ محلِ قابل تک متعدی ہو چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مانع تعدّی کوئی نہیں، اب بھی عروضِ ملک مدعی، مالِ متنازع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو علتِ تامہ کو لزومِ معلول ضرور نہیں، سو ایسی بات سوا آپ کے کسی سے متوقع نہیں۔

تحصیلِ ملک کے لئے غلط طریقہ اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے

البتہ مدعی نے زنِ غیر منکوحہ کو حاصل کرنے کے لئے یا کسی کا مال ہڑپ کرنے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا ہے،

وہ گناہ کبیرہ ہے، جس کا خمیازہ اس کو آخرت میں تو ضرور بھگتنا پڑے گا، اور ہو سکتا ہے کہ دنیا میں بھی وہ اس کے وبال سے دوچار ہو، تجربہ یہ ہے کہ ایسے مکّار مصیبتوں میں ضرور پھنستے ہیں رہی یہ بات کہ وہ مصیبتیں کس قسم کی ہیں، اور کتنی مقدار میں ہیں، اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، بالاجمال قرآن کریم میں یہ ارشاد ہے کہ:

وَمَآ أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ.
(الشوری آیت ۳۰)

اور تم کو (اے گنہگارو!) جو کچھ مصیبت پہنچتی ہے، وہ تمہارے ہی ہاتھوں کے کئے ہوئے کاموں سے پہنچتی ہے، اور بہت سے گناہوں سے تو درگذر ہی فرمادیتے ہیں۔

رہا آخرت کا عذاب تو وہ اس حدیث میں صراحۃً موجود ہے، جو بحث کے شروع میں ذکر کی جاچکی ہے کہ ناجائز طریقہ سے دوسرے کی ہڑپ کی ہوئی جائداد "دوزخ کا ٹکڑا" ہی ہے۔

طریقہ کی خرابی ملک تک نہیں پہنچتی

مگر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ کسی چیز کے طریقہ اور ذریعہ کے حرام ہونے سے خود وہ چیز حرام نہیں ہوتی، آبِ مغصوب سے وضو کرکے نماز پڑھے، تو نماز درست ہوتی ہے، زنا کی اولاد عابد و عالم ہو سکتی ہے، بیع میں مبیع کے اوصاف خلافِ واقعہ بیان کرنے سے بیع درست ہوتی ہے، یہ بحث تفصیل سے ایضاح الادلہ میں ہے، وہاں ملاحظہ فرمائی جائے۔

قطعة من النار نص صریح نہیں ہے

الغرض قطعة من النار سے صرف صدورِ حکم کے سبب اور طریقہ کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ بات سب کو تسلیم ہے کہ کاذب وظالم مدعی اور جھوٹے گواہ شدید وعید کے مستحق ہیں، اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ نہیں ہوتا، بلکہ اُلٹا اس حدیث کے اشارہ سے تو باطناً بھی نافذ ہونا سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ "اَقْطَعُ لَهٗ" میں لام تملیک ہے یعنی اگر میں کوئی چیز مدعی اور گواہوں کے کذب کی وجہ سے دھوکہ کھا کر دوسرے کو دلوادوں تو وہ اس کا مالک تو ہو جائے گا، مگر مالک ہونے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مؤاخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب وزور کا شدید مؤاخذہ اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس چیز کو اپنے حق میں "دوزخ کا ٹکڑا" سمجھنا چاہئے۔

ہاں یہ مُسَلَّم کہ طریقِ حصولِ ملک گناہ کبیرہ ہے، اس لئے اِس کا وبال سر پر رہے گا، دنیا کی تکالیف جو بشہادت وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ ایسے صاحبوں کو اکثر پیش آیا کرتی ہیں، اُن کی نوعیت و تحدید تو خدا ہی جانے، پر عذابِ آخرت تو حدیث فَاِنَّمَا اَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ ـــ او کما قال ـــ میں بیان ہو چکا، اور یہی حدیث ہے کہ جس کے بھروسے آپ یہ سمجھے ہوئے ہیں کہ قضائے قاضی نافذ نہیں ہو سکتی، کوئی آپ سے پوچھے دربارۂ عدمِ نفاذِ قضا یہ حدیث کدھر سے نص ہو گئی؟!

ہمیں چوگانؔ، ہمیں میداں اب گذارش یہ ہے کہ اس حدیث سے تو آپ کی کار براریؔ معلوم، اور کوئی حدیث ہو تو لائیے، اور دس نہیں بیسؔ لے جائیے، پھر تا وقتیکہ آپ اس قسم کی آیت و حدیث نہ لائیں، بروئے انصاف و قانونِ مناظرہ آپ کا اعتراض حنفیوں پر وارد ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بحکمِ مقدماتِ مذکورہ جو بدیہی ہیں، یا کلام اللہ اور حدیث سے ماخوذ ہیں، اُلٹا اُنھیں کا اعتراض آپ کے ذمہ رہے گا، اگر حوصلۂ مدافعت ہو تو مقدماتِ مسطورہ کی نقیض قرآن اور حدیث سے ثابت فرمائیے، ادھر ماٰخذِ مقدمات کا ابطال کیجئے، پھر دس نہیں بیسؔ لیجئے، لیکن انصاف اور فہم سے کام کیجئے، ورنہ بے تُکی کی ٹھہرے گی، تو یہ یاد رہے کہ یہ علم ہم بھی پڑھے ہوئے ہیں، اس علم کے مبادی ہی میں آپ کو اُقصیٰ تک پہنچا دیں گے، اور جواب ترکی بہ ترکی کا مصداق خود جتا دیں گے، آپ کو معلوم ہے کہ بے تکی میں بوجھ زیادہ

ے چوگاں: گیند کا بلا، ہمیں چوگاں، ہمیں میداں یعنی آیئے ابھی آزمائش ہو جائے ۱۲

ے کام براری: کام نکلنا ۱۲

پڑتا ہے، کولھو کی مثل[1] ضرور ملازمانِ حضور[2] کے گوش گذار ہوئی ہوگی، اِن وجوہ سے اول ہی عرض کر دیا گیا ہے کہ اِس سے احتراز اولیٰ ہے، ورنہ گستاخی معاف!

---

[1] وہ مثل یہ ہے: تیلی نے کہا ”جاٹ رے جاٹ! تیرے سر پہ کھاٹ!“، جاٹ نے جواب دیا: ”تیلی رے تیلی! تیرے سر پہ کولہو“ تیلی نے کہا: تک تو ملا نہیں، جاٹ نے کہا: تو کیا ہوا، بوجھوں تو مرے گا! ۱۲

[2] نوابی دور میں گفتگو کا ادب یہ تھا کہ بُری چیز بڑے کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس کے دشمن کی طرف منسوب کرتے تھے، نواب صاحب کے سر میں درد ہوتا تو عیادت کرنے والے کہتے ”حضور کے دشمنوں کے سر کا درد کیسا ہے؟“ اور عام چیز خداموں اور ملازموں کی طرف منسوب کی جاتی تھی، نواب صاحب کو کوئی اطلاع دینی ہوتی تو کہتے کہ ”حضورِ والا کے خداموں کے کان میں یہ بات پہنچی ہوگی“، اور عمدہ بات براہِ راست منسوب کی جاتی تھی، کہا جاتا تھا کہ ”جنابِ عالی نے خدام کو انعام سے نوازا“ ۱۲

(۹)

محارم سے نکاح حدِّ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

محارم کے معنیٰ ـــــ زنا اور حد کے معنیٰ ـــــ حد اور تعزیر میں فرق ـــــ حدِّ زنا ـــــ جمہور کی عقلی دلیل ـــــ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نقلی دلائل ـــــ شبہ کی تعریف اور اس کی تین قسمیں: شبہ فی المحل، شبہ فی الفعل اور شبہ فی العقد اور ان کے احکامات ـــــ مفتی بہ قول ـــــ صاحبِ ہدایہ کی جامع اور محققانہ بحث ـــــ جمہور کی دلیل پر نظر ـــــ امام صاحبؒ کی عقلی دلیل ـــــ امام صاحبؒ کی دوسری دلیل ـــــ افعال حسیہ اور افعالِ شرعیہ کی تعریفات ـــــ نہی اور نفی میں فرق ـــــ افعال شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے ـــــ نکاح محارم بھی حقیقۃً نکاح ہے، اگرچہ مُفید حل نہیں ہے ـــــ نکاح کرکے محارم سے صحبت کرنا بھی حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے ـــــ تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے۔

(۹)

محارم سے نکاح
حدِّ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

محارم کے معنیٰ محارم: مَحْرَم کی جمع ہے، جس کے لغوی معنیٰ ہیں "حرام"، اور شریعت کی اصطلاح میں "مَحْرَم" وہ (مرد یا عورت) ہے، جس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے نکاح حرام ہے خواہ نسبی رشتہ کی وجہ سے حرام ہو، یا سُسرالی رشتہ کی وجہ سے، یا دودھ پینے کی وجہ سے، یا ناجائز انتفاع کی وجہ سے۔ مَنْ حَرُمَ نِكَاحُهُ عَلَى التَّأْبِيْدِ بِنَسَبٍ اَوْ مُصَاهَرَةٍ، اَوْ رَضَاعٍ اَوْ بِوَطْءٍ حَرَامٍ (قواعد الفقہ)

زنا کے معنیٰ زنا کے لغوی اور شرعی معنیٰ ایک ہیں یعنی مرد کا کسی ایسی عورت سے آگے کی راہ میں صحبت کرنا، جو نہ اس کی ملکِ نکاح میں ہو، نہ ملکِ یمین میں اور نہ اس میں، ان دونوں ملکیتوں میں سے کسی ملکیت کا شُبہ (شائبہ) ہو، الزنا في اللغة والشرع بمعنى واحد، وَهُوَ وَطْءُ الرجلِ المرأةَ فی القُبُلِ فی غیرِ الملکِ وشُبْهَتِهٖ (شامی ص ۱۴۲ج ۳ کتاب الحدود)

اور ہر زنا میں حد واجب نہیں ہوتی، تنویر الأبصار میں اُس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے۔

وَطْءُ مُکَلَّفٍ نَاطِقٍ طَائِعٍ فِیْ قُبُلٍ مُشْتَهَاةٍ خَالٍ عَنْ مِلْکِهٖ وَشُبْهَتِهٖ فِیْ	عاقل بالغ بولنے والے کا برضا و رغبت کسی قابلِ خواہش عورت کی اگلی راہ میں صحبت کرنا، جو ملکِ یمین اور ملکِ نکاح سے خالی ہو، نیز ملکیت کے شائبہ سے

دارالاسلام (حوالہ سابق) بھی خالی ہو اور یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آیا ہو

حد کے معنیٰ حد کے لغوی معنیٰ ہیں "روکنا" اور شریعت کی اصطلاح میں "حَدّ" اس سزا کو کہتے ہیں جس کی مقدار متعین ہے، اور جو بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے، اور جس کا مقصد زجر (تنبیہ اور سرزنش) ہوتا ہے، اَلْحَدُّ عُقُوْبَۃٌ مُقَدَّرَۃٌ وَجَبَتْ حَقًّا لِلّٰہِ تَعَالیٰ زَجْرًا (درمختار)

حدود چار ہیں، حدِ زِنا، حدِ سَرِقَۃ، (چوری کی سزا) حدِ قذف (زنا کی تہمت لگانے کی سزا) اور شراب پینے کی سزا ——— ان چار سزاؤں کے علاوہ اسلام میں دیگر جرائم کی جو بھی چھوٹی بڑی سزائیں ہیں وہ تَعْزِیْر اور سیاست کہلاتی ہیں، اور اُن کا اجراء قاضی کی صواب دید پر موقوف ہوتا ہے، ان کا جاری کرنا لازمًا ضروری نہیں ہوتا، اسی طرح قصاص بھی حد نہیں ہے، چنانچہ مقتول کے وُرثاء قصاص معاف بھی کر سکتے، اور حدود چونکہ اللہ کا حق ہیں، اس لئے ان کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس سلسلہ میں سفارش کرنا بھی سخت ناپسندیدہ عمل ہے۔

حد اور تعزیر میں فرق بڑے اور کثیر الوقوع جرائم کے لئے شریعت میں جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، جن کا تصور ہی لوگوں کو جرم کے ارتکاب سے روکتا ہے، اور جن کا اجراء دوبارہ جرم کرنے سے روکتا ہے، شریعت کی اصطلاح میں حدود کہلاتی ہیں۔ اور وہ صرف چار ہیں، زِنا، چوری، (زنا کی) تہمت لگانا اور شراب پینا۔

دیگر جرائم جو یا تو چھوٹے جرائم ہیں، یا قلیل الوقوع ہیں جیسے اِغْلام، جانوروں کے ساتھ بدفعلی وغیرہ، ایسے جرائم کی سزائیں متعین طور پر مقرر نہیں کی گئی ہیں، بلکہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہیں. قاضی جرم کی نوعیت دیکھے گا، اور جو سخت سے سخت، یا ہلکی سے ہلکی سزا مناسب سمجھے گا جاری کرے گا۔

الغرض جس جرم کی سزا شریعت میں متعین ہے وہ "حد" ہے، اور جس جرم کی سزا قاضی کی صواب دید پر موقوف ہے وہ "تعزیر" ہے

حدِ زنا دو ہیں (۱) غیر شادی شدہ کے لئے سَو کوڑے (۲) اور مُحْصَن یعنی شادی شدہ مسلمان کے لئے رَجْم یعنی سنگ سار کرنا۔

مسئلہ کا آغاز اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اگر کوئی شخص اپنے مَحْرَم سے مثلاً ماں یا بہن

سے نکاح کرلے، اور اس کے ساتھ ہم بستر بھی ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟
_____ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ وہ عورت اس کی مَحرم ہے، اور مَحرم سے نکاح حرام ہے تو اس پر حدِ زنا واجب ہے، اور اگر وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ، حضرت سفیان ثوری اور امام زُفر کے نزدیک بہر صورت اس پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے بوجھتے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرتناک سزا دی جائے گی۔

جمہور کی دلیل

فریقِ اول کی دلیل یہ ہے کہ مَحرم کے ساتھ نکاح، نکاح باطل ہے، کیونکہ وہ نکاح جوازِ وطی کا سبب نہیں ہے، پس وہ صرف نام نہاد نکاح ہے، حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے اور اس شخص پر حدِ زنا واجب ہے۔ _____ جمہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے، کوئی نقلی دلیل اُن کے پاس نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درج ذیل روایات ہیں:۔

پہلی روایت:۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت ابو بُردہ بن نیار رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جارہے تھے، اور ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے باپ کی وفات کے بعد نکاح کرلیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس کی گردن اُڑادیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کرلیں _____ یہ روایت ابو داؤد، ترمذی، مُستدرک حاکم، ابن ماجہ، طحاوی، مصنّف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند امام احمد بن حنبل اور سُنَنِ بیہقی میں ہے۔

دوسری روایت:۔ مُعاویہ بن قُرّہ کے دادا مُعاویہ بن اِیاس رضی اللہ عنہ کو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی بیوی سے نکاح کرلیا تھا، اور آپ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اُڑادی جائے، اور اس کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے _____ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے، امام ترمذیؒ نے

بھی کتاب الحدود، باب التعزیر میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رجم، پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیرًا اس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:۔

مَنْ وَقَعَ عَلٰى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوْهُ — جو شخص اپنے محرم کے ساتھ بدفعلی کرے اس کو قتل کردو۔

یہ روایت ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ محرم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر محرم کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا ایسا شخص بھی تعزیرًا اور سیاسۃً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو سَو کوڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مجرم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

چوتھی روایت: ارشاد نبوی ہے کہ:۔

اِدْرَءُوا الحدودَ عَنِ المسلمينَ مَا استطعتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَه مَخْرَجٌ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ (مشکوۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو، یعنی اگر مجرم کے لئے چھٹکارے کی کوئی راہ ہو تو اس کی راہ کھول دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا بہتر ہے اِس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رضہ کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکمًا مرفوع ہے، کیونکہ مضمون مدرک بالعقل نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے، علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شاہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کئی بار ٹالا تھا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر مصر رہے تو مجبورًا ان کو رجم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہاء کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ اَلْحُدُوْدُ تَنْدَرِأُ بِالشُّبُهَاتِ

(شبہ کی وجہ سے حدود اٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوع بھی ہے کہ اِدْرَؤُا الحدودَ بالشبہاتِ،
یہ حدیث امام ابو حنیفہ رحؒ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے، تخریج کے لئے دیکھئے مولانا ابو الحسنات عبد الحی لکھنوی کا رسالہ " القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم " (ص ۱۱)

شُبہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

شُبہ: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت کے مُشابہ ہو، مَایُشْبِہُ الشیءَ الثابتَ، ولیسَ بثابتٍ فی نفسِ الاَمْرِ (درمختار) پھر شُبہ کی تین ۳ قسمیں ہیں، محلِ ۱ وطی یعنی عورت میں پایا جانے والا شُبہ، نفسِ ۲ وطی میں پایا جانے والا شُبہ، اور عقدِ ۳ نکاح میں پایا جانے والا شُبہ ——— تینوں قسموں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

شُبہ فی المحل کی تعریف

شُبہ فی المحل (جس کو شُبہ حُکمیہ، اور شبہ فی الملک بھی کہتے ہیں) یہ ہے کہ شریعت میں اُس عورت کے حلال ہونے کی کوئی دلیل موجود ہو، جس کی وجہ سے اِشْتباہ کی گنجائش ہو، مثلاً اپنی اولاد کی باندی سے وطی کرنا، حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے کہ اَنتَ وَمَالُکَ لِاَبِیْکَ (تو اور تیرا مال تیرے باپ کے لئے ہیں) اس لئے یہ سمجھنے کی گنجائش ہے کہ شاید اس شخص نے اولاد کی باندی کو اپنی باندی سمجھ کر صحبت کی ہو ——— شُبہ فی المحل کی دوسری مثال وہ عورت ہے جس کو الفاظِ کنائی کے ذریعہ طلاقِ بائنہ دی گئی ہو، اور عدت میں شوہر نے اس سے صحبت کی ہو، کیونکہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف تھا کہ کنائی الفاظ سے رَجعی طلاق واقع ہوتی ہے، یا بائنہ، اس لئے یہ سمجھنے کی گنجائش ہے کہ شاید شوہر نے اس کو مُعتدّہ رَجعیہ سمجھ کر صحبت کی ہو، اس کے علاوہ شُبہ فی المحل کی اور بہت سی صورتیں ہیں، تفصیل کے لئے کُتُبِ فقہ یا مولانا عبد الحیؒ لکھنوی کا رسالہ القول الجازم دیکھیں۔

شبہ فی المحل کا حکم

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جہاں یہ شُبہ پایا جائے گا، حدِّ زنا واجب نہیں ہوگی، اگرچہ صحبت کرنے والے نے اس عورت کو اپنے لئے حرام سمجھتے ہوئے صحبت کی ہو، اور اس صحبت سے اگر کوئی اولاد پیدا ہوگی اور صحبت کرنے والا اس کا دعویٰ کرے گا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔

شبہ فی الفعل کی تعریف

شُبہ فی الفعل جس کا دوسرا نام شُبہِ اِشْتباہ ہے یعنی فعلِ وطی میں پایا جانے والا شُبہ اور وہ یہ ہے کہ

محلِ وطی (عورت) میں تو اشتباہ کی کوئی شرعی بنیاد نہ ہو، مگر صحبت کرنے والے کے حق میں اشتباہ کی گنجائش ہو، مثلاً ماں، باپ کی باندی سے صحبت کرنا، یہاں کوئی دلیل شرعی تو ایسی نہیں ہے، جس سے ملکیت کا شبہ پیدا ہوتا ہو، مگر ماں، باپ اور اولاد کے درمیان ایک دوسرے کی چیزیں استعمال کرنے میں جو بے تکلفی پائی جاتی ہے، اس سے اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شاید صحبت کرنے والے نے اس باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر صحبت کی ہو، اس قسم کی دوسری مثالیں یہ ہیں (۱) جس عورت کو طلاقِ مُغلّظہ دی گئی ہو، اس سے دورانِ عدت وطی کرنا (۲) وہ عورت جو شبِ زفاف میں شوہر کی خلوت گاہ میں پہنچائی گئی ہو، اور شوہر سے یہ کہا گیا ہو کہ یہ تیری بیوی ہے (۳) جس عورت کو مال کے بدل میں طلاق دی گئی ہو، یا جس عورت نے مال کے ذریعہ شوہر سے خُلع کیا ہو، اس سے دورانِ عدت صحبت کرنا (دیگر صورتوں کے لئے القول الجازم دیکھیں)۔

شبہ فی الفعل کا حکم

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر صحبت کرنے والا اس عورت کو اپنے لئے حلال سمجھتا تھا، تو حدِّ زنا واجب نہ ہوگی، اور اگر حرام سمجھتے ہوئے یہ حرکت کی ہے، تو حدِّ زنا واجب ہوگی۔ اور صحبت سے اگر کوئی اولاد پیدا ہوئی، اور صحبت کرنے والا اس کا دعوی کرے تب بھی نسب ثابت نہ ہوگا، البتہ وہ عورت جس کو تین طلاقیں دی ہیں، یا جس کو مال کے عوض میں طلاق دی ہے، یا جس نے شوہر سے خلع کیا ہے، یا شبِ زفاف میں جو عورت شوہر کی خلوت گاہ میں پہنچائی گئی ہے، اُن سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ صحبت کرنے والا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرے۔

شبہ فی العقد کی تعریف

شبہ فی العقد: وہ شبہ ہے جو عقدِ نکاح کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جیسے محارم سے نکاح کر کے وطی کرنا، غیر کی منکوحہ یا معتدہ سے نکاح کر کے وطی کرنا، پانچویں عورت سے نکاح کر کے وطی کرنا، بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کر کے وطی کرنا، اور بغیر گواہوں کے نکاح کر کے وطی کرنا ——

ان تمام صورتوں میں صورۃً عقدِ نکاح پایا جاتا ہے، حقیقۃً وہ عقد نہیں ہے۔

شبہ فی العقد کا حکم

اس قسم کا حکم صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس عورت کو اپنے لئے حرام سمجھتا تھا، تو حدِّ زنا واجب ہوگی ورنہ نہیں، یعنی ان حضرات کے نزدیک شبہ عقد کا حکم وہی ہے جو شبہ فعل کا ہے۔

اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس صورت میں مطلقاً حد واجب نہ ہوگی، خواہ وہ حرمت کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، امام اعظمؒ کے نزدیک یہ قسم پہلی قسم کی طرف راجع ہے، یعنی جو حکم شبہ فی المحل کا ہے، وہی حکم شبہ فی العقد کا ہے، البتہ اگر وہ تحریم کو جانتا تھا، اور پھر اس نے یہ انسانیت سوز حرکت کی ہے، تو جو بھی سخت سے سخت سزا ہوسکتی ہو وہ دی جائے گی، فتح القدیر میں ہے۔

وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُهَا، بِأَنْ كَانَتْ مِنْ ذَوِي مَحَارِمِهِ بِنَسَبٍ كَأُمِّهِ اوبنته، فوطئها، لم يجب عليه الحدُّ عند ابي حنيفة وسفيان الثوري وزفر وان قال علمتُ انها عَلَيَّ حرامٌ، ولكن يجب عليه بذلك المهرُ، ويُعاقبُ عقوبةً هي أشدُّ مايكون من التعزير سياسةً لاحدًّا مقدرًا شرعًا، اذا كان عالمًا بذلك، واذا لم يكن عالمًا لاحدَّ ولا عقوبةَ تعزيرٍ، وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وكذا مالك واحمد يجب الحدُّ اذا كان عالمًا بذلك (ص ۴۰ ج ۵)

ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جس سے نکاح حلال نہیں ہے۔ مثلاً وہ عورت نسب کی وجہ سے اس کی محرم ہے جیسے اس کی ماں اور اس کی بہن، پھر اس سے صحبت کر لی تو امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس عورت کو حرام سمجھتا ہو بلکہ اس پر اس عورت کا مہر واجب ہوگا اور اس کو جو سخت سے سخت سزا ہوسکتی ہو بطور سیاست دی جائے گی۔ شرعاً مقررہ حد کے طور پر کوئی سزا نہ دی جائیگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ تحریم کو جانتا ہو، ورنہ نہ تو حد ہے نہ بطور تعزیر کوئی سزا ہے اور صاحبین، امام شافعی اور اسی طرح امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ تحریم کو جانتا تھا تو حد واجب ہے۔

مفتی بہ قول

درمختار میں خلاصۃ الفتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، مگر علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو رد کر دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ امام صاحب کے قول پر فتویٰ دینا زیادہ بہتر ہے (درمختار مع الشامی ص ۱۶۸ ج ۳) صاحبِ ھدایہ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے سب سے آخر میں امام صاحب کے قول کی دلیل بیان کی ہے، اور اُن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ قولِ مختار کی دلیل آخر میں ذکر کرتے ہیں۔

——— صاحبِ ھدایہ نے اس سلسلہ میں نہایت جامع اور محققانہ بحث کی ہے، اس لئے پہلے وہ پڑھ لی جائے، ارشاد فرماتے ہیں کہ

ومن تزوّج امرأةً لایحلّ له نکاحها، فوطئها لایجب علیه الحدّ عند ابی حنیفةؒ لکنه یوجَع عقوبةً اذا کان علِم بذلك، وقال ابویوسف ومحمد والشافعیؒ علیه الحدّ اذا کان عالمًا بذلك، لانه عقدٌ لم یصادف محلّهٗ فیلغو، کما اذا اُضیف الی الذکور، و هذا لانّ محلّ التصرف مایکون محلًّا لحکمه، وحکمه الحِلّ، وهی من المحرمات.

ولابی حنیفةؒ ان العقد صادف محلّه، لان محل التصرف مایقبل مقصوده، والاُنثیٰ من بنات بنی آدم قابلةٌ للتوالد، وهو المقصود، فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام، اِلّا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحِلّ فیورث الشبهة، لان الشبهة مایشبه الثابت، لانفس الثابت، اِلّا انه ارتکب جریمةً، ولیس فیها حدٌّ مقدّرٌ فیعزّر (ص ۴۹۶ ج ۲ باب الوطئ الذی یوجب الحد والذی لایوجبه)

ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کرلی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد واجب نہیں ہے البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حد واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے، جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقدِ نکاح کی نسبت کی گئی ہے وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہٰذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا ——— اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد کا محل وہ ہے، جو عقد کا حکم قبول کرے، اور عقدِ نکاح کا حکم حلتِ وطی ہے، اور یہ منکوحہ محرماتِ ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا حکم قبول نہیں کرسکتی)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقدِ نکاح نے اپنے محل کو پالیا ہے، کیونکہ عقد کا محل وہ ہے، جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات ہوں یا غیر محرمات) توالد و تناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہوجائے، مگر یہ نکاح حلتِ وطی کا فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے) الغرض یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا، کیونکہ شبہ اس چیز کا نام ہے جو شئی ثابت کے مشابہ ہو، مگر ثابت نہ ہو، ——— ہاں اس شخص نے ایک بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے، اور اس

کی کوئی حد متعین نہیں ہے، لہٰذا اس کو سخت سزا دی جائے گی۔

جمہور کی دلیل پر نظر

صاحب ہدایہ نے جمہور کی جو دلیل بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے اکثر امور ایسے مقرر کئے ہیں جن سے کسی غرض کی تحصیل مقصود ہوتی ہے، اور وہ امور انہی اغراض کے لئے مشروع ہوتے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، اور ہبہ وغیرہ امور جو مشروع ہوئے ہیں، تو اُن سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصد ہے، مثلاً بیع میں مبیع اور ثمن کا مالک ہونا مقصود ہے، عقدِ نکاح میں استمتاع کا حلال ہونا مطلوب ہے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہو تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا، اور محارم سے نکاح بالاتفاق جوازِ وطی کا سبب نہیں بنتا، لہٰذا وہ نکاح باطل ہوگا، اگرچہ نکاح کے تمام ارکان موجود ہوں ــــــ جمہور کی یہ دلیل بچند وجوہ قابلِ غور ہے۔

(۱) نکاح کی غرض اور مقصودِ اصلی جوازِ وطی نہیں ہے، بلکہ تولُّدِ اولاد ہے، ارشاد باری نِسَاءُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ (عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) اور ارشادِ نبوی اِنِّی مُکَاثِرٌ بِکُمُ الْاُمَمَ (میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور وطی چونکہ تولُّد کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے ــــــ اسی وجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے کیونکہ زانی کا اصلی مقصد شہوت رانی ہوتا ہے، حصولِ اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاحِ مُتعہ اور نکاحِ مُوَقّت کے حرام ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) وطی اگر نکاح کی غرض ہو، تو وہ علت غائی ہوگی، جس کو معلول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، کیونکہ چاؔر علتوں میں سے معلول کا جز صرف علتِ مادی اور علتِ صوری ہوتی ہیں، علتِ فاعلی اور علتِ غائی معلول سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً چارپائی کے اجزاء پائے، باہیں، اور بان ہیں جو علت مادی ہیں، اور چارپائی تیار ہونے پر جو اس کی صورت اور ہیئتِ کذائی بنتی ہے، وہ علت صوری ہے اور یہ دونوں علتیں چارپائی کا جز ہیں۔ مگر بڑھئی جو علتِ فاعلی ہے، اور چارپائی کی غرض، لیٹنا بیٹھنا، جو علتِ غائی ہے چارپائی کا جز نہیں ہیں، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ چارپائی تیار ہونے پر اس کی غرض مرتب بھی ہو، الغرض وطی اگر نکاح کی غرض ہو، تب بھی اس پر نکاح کی صحت موقوف نہ رہے گی۔

(۳) کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں، پھر وہ سب مُشرَّف باسلام ہوجائیں، تو حدیث شریف

میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں بہنوں میں سے کسی ایک کے اختیار کر لینے کا شوہر کو اختیار ہے، اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ اسلام کے بعد بھی وہ دونوں بہنیں علی حالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں، ورنہ اختیارِ تعیین باطل ہوگا۔ حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خرید لے، تو سب جانتے ہیں کہ مولی کو دونوں بہنوں پر ملکِ مُتعہ حاصل ہے، چنانچہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے وطی کے لئے خاص کر سکتا ہے، حالانکہ غرض نکاح یعنی دونوں بہنوں سے صحبت کا حلال ہونا مولیٰ کو حاصل نہیں ہے۔

(۴) بیوی روزے سے ہو، یا احرام کی حالت میں ہو، یا حیض کی حالت میں ہو، یا نفاس کی حالت میں ہو، تو وطی کا حلال ہونا جس کو نکاح کی غرض سمجھا گیا ہے حاصل نہیں ہے، اور نکاح جوں کا توں موجود ہے، اسی طرح کوئی بیوی سے ظہار کرے، تو کفارہ ادا کرنے سے پہلے صحبت جائز نہیں، مگر نکاح بحالہ باقی ہے۔ اسی طرح ایلاء میں بھی بیوی حرام ہو جاتی ہے مگر نکاح باقی رہتا ہے۔ نیز محارم (ماں بہن وغیرہ) کو خریدنے کی صورت میں ملکیت پائی جاتی ہے مگر حلّتِ وطی ثابت نہیں ہے، الغرض مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر حلّتِ وطی کو نکاح کی اصلی غرض قرار دینا درست نہیں ہے۔

امام صاحب کی عقلی دلیل

صاحبِ ھدایہ نے امام اعظم رحؒ کی جو دلیل عقلی بیان فرمائی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نکاح کی کل دو ہی قسمیں ہیں، نکاحِ صحیح اور نکاحِ باطل، نکاحِ صحیح وہ نکاح ہے جس میں نکاح کے تمام ارکان پائے جائیں، اور نکاحِ باطل وہ نکاح ہے جس میں نکاح کا کوئی رکن موجود نہ ہو ــــــ اب محرماتِ ابدیہ کے ساتھ نکاح میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں تمام ارکان موجود ہیں، علتِ فاعلی ــــــ یعنی مرد میں جماع کی قدرت کا ہونا ــــــ موجود ہے اسی طرح علتِ قابلہ ــــــ یعنی عورت میں توالد و تناسل کی صلاحیت کا ہونا ــــــ بھی موجود ہے اور باہمی رضامندی بھی متحقق ہے۔

الغرض جب مرد نکاح کا اہل ہے، عورت نکاح کا محل ہے، اور طرفین کی رضامندی سے گواہوں کے سامنے ایجاب و قبول ہوئے ہیں، تو یہ نکاح، نکاح صحیح کے قبیل سے ہوگا اس کو نکاح باطل یعنی معدوم محض نہیں کہا جا سکتا، اور جب نکاح کا تحقق ہوا، تو آثارِ نکاح اس پر ضرور متفرع ہوں گے، اور نکاح کے آثار میں سے ہے زِنا اور حدِ زنا کا منتفی ہونا، اور

نسب کا ثابت ہونا۔

مثال: نکاح کا حال قتل جیسا سمجھئے، کیونکہ نکاح کی طرح قتل بھی دو طرح کا ہوتا ہے، جائز اور حرام، حربی کافر کا قتل جائز ہے، اور مؤمن کا قتل حرام اور گناہِ کبیرہ ہے، مگر جب بھی قتل پایا جائے گا، خواہ حرام ہو یا جائز، وہ واقعی اور حقیقی قتل ہوگا، اور آثارِ قتل یعنی رنج و تکلیف، اور جان کا جانا اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ جائز قتل میں تو آثار متفرع ہوں، اور حرام قتل میں آثار متفرع نہ ہوں یعنی نہ رنج و تکلیف ہو، نہ جان جائے۔ ——— اسی طرح جب بھی نکاح پایا جائے گا، تو اس کے آثار اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ کہیں تو نسب ثابت ہو، اور حدِ زنا منتفی ہو، اور کہیں صحتِ نکاح کے باوجود آثار متفرع نہ ہوں۔

نوٹ: صحت سے مراد تحقق اور وجود ہے جو عدم اور باطل کا مقابل ہے، جواز مراد نہیں ہے جو حرام کا مقابل ہے۔

امام اعظم کی دوسری دلیل

یہ ہے کہ آیت کریمہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء آیت ۲۳) میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیتِ تحریم کے بعد جو آیت ہے وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ اس میں بھی نکاح کی حِلّت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا ہے۔

الغرض ان قرائن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیتِ تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیارِ شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ نہی نہیں رہے گی بلکہ نفی ہو جائے گی۔

افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا ہے، اُن کی دو قسمیں ہیں، افعالِ حِسّیہ اور افعالِ شرعیہ، افعالِ حِسّیہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بحالہ وُرُودِ شرع کے بعد باقی ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ ——— اور افعالِ شرعیہ وہ ہیں، جن کا اصلی مفہوم

جو نزولِ شریعت سے پہلے تھا وہ ورودِ شرع کے بعد باقی نہ رہا ہو جیسے روزہ، نماز، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

نہی اور نفی میں فرق

اسی طرح ممانعت کی بھی دو صورتیں ہیں، نہی اور نفی، جس کام سے روکا گیا ہے، اس کام کے کرنے پر مخاطب اگر قادر ہے تو وہ "نہی" ہے ورنہ "نفی" ہے، جیسے لوٹے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ ممانعت "نفی" ہے کیونکہ مخاطب پانی پینے پر قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹے میں پانی موجود ہو، اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ ممانعت "نہی" ہوگی۔

افعالِ شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ کسی ممانعت کے "نہی" ہونے کے لئے جو قدرت ضروری ہے، وہ افعالِ حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعالِ شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرت ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو، مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہو، تو وہ ممانعت "نہی" ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ آیتِ تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعلِ شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاحِ محارم فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے محرم ہونے کی جہت سے قطع نظر کرلی جائے، تو یہ نکاح بر محل ہوگا، یہی مطلب ہے محل کو پانے کا، اور جب نکاح کا تحقق ہوگیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حدود شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں، لہذا کوئی شخص اپنی محرم سے نکاح کرکے وطی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

> **دفعۂ تاسع:** بدلالتِ وَلَا تَنْكِحُوْا جو قبل آیتِ تحریم واقع ہے، اور نیز بدلالتِ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ یہ بات ظاہر ہے کہ موردِ[1] تحریم، آیتِ حرمت میں نکاح ہے، جماع نہیں،

---

[1] مورد: وارد ہونے کی جگہ یعنی مصداق ۱۲

اور چونکہ "نہی" افعالِ اختیاریہ پر واقع ہوا کرتی ہے، تو نکاح کا محرمات سے منعقد ہو سکنا ممکن الوقوع ہوگا، ورنہ پھر "نہی" کس مصرف کے لئے، اور کس مرض کی دوا ہوگی ؟!

علاوہ بریں نکاح کی علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن، پھر نکاح نہ ہو سکنے کے کیا معنی ؟! ـــــ علت فاعلہ کا ثبوت اس سے زیادہ کیا (ہوگا) کہ مرد قادر علی الجماع ہے، اور علت قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ عورت محلِ پیداوار ؟! مرد نہیں جو اس توقع کی گنجائش نہ ہو، غرض جو باتیں اور عورتوں سے متصور ہیں، یا اور مردوں سے متصور ہیں، وہی باتیں مردوں کو اپنے محارم سے متصور ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ اصل مقصودِ نکاح جو بدلالت نِسَاۗؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ اولاد ہے ـــــ بایں وجہ کہ اتنی ہی بات[1] پر موقوف ہے ـــــ محارم سے بھی متوقع، پھر ممانعت ہوگی تو اصل نکاح ہی کی ہوگی، اس لئے لَا تَنْكِحُوْا فرمایا، لَا تُجَامِعُوْا، یا لَا تَقْرَبُوْا نہ فرمایا۔

نکاحِ محارم بھی حقیقی نکاح ہے

اگر یہ کہا جائے کہ آیتِ تحریم میں جو نکاح کی ممانعت ہے وہ نکاحِ حقیقی نہیں ہے، بلکہ اس کو نکاح مشاکلت (ہم شکل ہونے) کی وجہ سے کہا گیا ہے، جیسے بیعِ باطل کو بطور مشاکلت بیع کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً ایسی چیز کا بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو، یا مُردار یا خون کا بیچنا جو مال متقوم نہیں ہے، باطل بیوع ہیں، کیونکہ مَبیع موجود نہیں ہے، اور بیع کے تحقق کے لئے منجملہ دیگر ارکان کے مبیع کا وجود ضروری ہے، الغرض جس طرح بیع باطل کو ـــــ بیع صحیح کے ہم شکل ہونے کی وجہ سے ـــــ مجازاً بیع کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح نکاح محرمات کو ـــــ نکاح صحیح کے ہم شکل ہونے کی وجہ سے ـــــ مجازاً نکاح کہہ دیا گیا ہے، ورنہ حقیقت میں وہ نکاح نہیں ہے

---

[1] "اتنی ہی بات پر"، یعنی عورت ہونے پر ۱۲

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اصولی قاعدہ کے مطابق جب تک حقیقی معنی مراد لئے جا سکتے ہوں مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، اور نکاح محارم میں حقیقی معنی مراد لینے میں کوئی دشواری نہیں ہے، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، پھر مجازی نکاح مراد لینے کی کیا ضرورت ہے ؟!

اور نکاحِ محارم کے حقیقی نکاح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے تحقُّق (وجود) کے لئے جو بنیادی چیزیں ضروری ہیں، وہ سب نکاحِ محارم میں موجود ہیں، اگر ارکانِ نکاح موجود نہ ہوتے، تو مجازی نکاح کہنا کسی درجہ میں معقول ہوتا، مگر جس طرح بیع میں اگر تمام ارکان موجود ہوں، تو وہ بیع حقیقی ہوتی ہے، اسی طرح نکاحِ محرمات بھی تمام ارکان نکاح موجود ہونے کی وجہ سے حقیقی نکاح ہے، البتہ شریعت کی نظر میں نکاحِ محرمات میں کچھ مفاسد ہیں، اس لئے اس کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

اور باوجود امکانِ ارادہ معنیٔ حقیقی، معنی مجازی کا مراد لینا صریح ناانصافی ہے، ہاں اگر ضروریاتِ تحقُّقِ نکاح —— جن کے تعیُّن وتعداد پر ماہیتِ مقصودِ اصلی خود گواہ[1] ہے —— ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود ہی نہ ہوتے، تو پھر یہ بھی ممکن تھا کہ بطورِ مُشاکلت اس نکاح کو نکاح کہہ دیا ہو، جیسے بیع مالیس[2] عند البائع، یا بیعِ میتہ ودَم کو —— جو مالِ شرعی[3] نہیں —— بوجہ مفقود ہونے مبیع کے —— جو ضروریاتِ بیع میں سے ہے —— حقیقی بیع نہیں کہہ سکتے، فقط بطورِ مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں، اور حاصل ممانعت، غرضِ بیع یعنی تصرف ہوتا ہے، خود بیع نہیں[4] ہوتی۔

---

[1] یعنی نکاح کے وجود اور تحقق کے لئے متعین طور پر چند چیزیں ضروری ہیں، جو نکاح کے اصل مقصد کو سامنے رکھنے سے خود بخود سمجھ میں آجاتی ہیں، نکاح کا مقصودِ اصلی توالد ہے جس کے لئے علتِ فاعلہ اور علتِ قابلہ ضروری ہیں اور یہ دونوں ضروری چیزیں نکاح محرمات میں موجود ہیں ۱۲ [2] بیع مالیس عند البائع اس چیز کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو ۱۲ [3] مالِ شرعی: مالِ متقوّم ۱۲ [4] یعنی بیع باطل سے روکنے کا مقصد خود بیع سے روکنا نہیں ہے، کیونکہ وہ صرف مجازاً بیع ہے، بلکہ روکنے کا مقصد بیع کی غرض یعنی تصرف سے روکنا ہے ۱۲

بالجملہ بوجہ فراہمی تمام سامانِ بیع و شراء جیسے اکثر بیوع کو بیع حقیقی سمجھتے ہیں، ایسے ہی نکاحِ محرمات کو بوجہِ مذکور، نکاح حقیقی سمجھتے ہیں، یہ نہیں کہ مجازاً نکاح کہہ دیا، واقع میں نکاح نہیں ——— ہاں جیسے بوجہ مفاسدِ معلومہ قتلِ اہلِ ایمان کی ممانعت ہے، اور قتلِ کفار کی ممانعت نہیں، کیونکہ وہاں وہ مفاسد نہیں، حالانکہ اطلاقِ قتل دونوں جا بطورِ حقیقت موجود ہے، ایسے ہی بوجہ بعض مفاسد، نکاحِ محارم ممنوع رہا، اور نکاحِ اَجنبیات جائز رہا، گو باعتبار اصل اطلاق نکاح دونوں جا حقیقی ہے، مجازی نہیں۔

لیکن نکاح حقیقی ہوگا تو آثارِ نکاح بھی اسی طرح متفرع ہو جائینگے جیسے قتلِ حقیقی پر آثارِ قتل متفرع ہوتے ہیں، یعنی جیسے درد و اَلَم[1] و اِزہاقِ روح دونوں جا برابر، قتل جائز ہو، یا ناجائز، ایسے ہی انتفائے زِنا در صورتِ نکاح دونوں جا برابر ہوگا، نکاح جائز ہو، یا ناجائز، اور انتفائے زنا ہوا، تو پھر احکامِ زنا مثل اجرائے حدود خواہ مخواہ منتفی ہوں گے، خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ منجملۂ احکامِ زنا، حدود، ادنیٰ سے شبہ سے بھی مُندفع ہو جاتے ہیں۔

نکاح کرکے محارم سے صحبت کرنا بھی حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے

اوپر کی بحث سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہئے کہ جب نکاحِ محارم حقیقی نکاح ہے، تو پھر جماع جائز ہوگا، کیونکہ یہ جماع اگرچہ از قسم زنا نہیں ہے، مگر حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے، کیونکہ مَزنیّہ اگر غیر مَحرَم ہو تو اس سے جائز طور پر نکاح کرنے کا امکان ہے، اور جماع کے جائز ہونے کی صورت نکل سکتی ہے، مگر محارم کے ساتھ چونکہ نکاح حرام ہے اس لئے جوازِ جماع کی کوئی صورت نکل ہی نہیں سکتی، اس لئے یہ جماع زنا سے شدید تر ہوگا، اور اس پر اتنی سخت سزا دی جائے گی کہ کیا کہئے ؟! جیسے مسلمان کو قتل کرنا چونکہ حرام ہے، اس

---

[1] اَلَم : تکلیف، اِزہاقِ روح : روح کا نکلنا ۱۲

لئے دنیا و آخرت میں اس پر جو سزا مرتب ہوتی ہے وہ سب کو معلوم ہے۔

پہلے دفعہ نمبر ۸ میں جو مسئلہ گذرا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے اگرچہ غیر منکوحہ عورت جھوٹے مدعی کو مل جائے گی، مگر اس کو حاصل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ چونکہ حرام اور غلط ہے اس لئے اس عورت سے صحبت کرنا اگرچہ از قبیلِ زنا نہ ہوگا، مگر گناہ میں زنا سے بڑھ کر ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حرمتِ جماع، زنا سے عام ہے، لہٰذا زنا کی نفی سے حرمتِ جماع کی نفی نہ ہوگی، کیونکہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی جیسے انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے اس لئے انسان کی نفی سے حیوان کی نفی نہیں ہوتی ——— اور زنا سے حرمتِ جماع کا عام ہونا نقلی طور پر اس لئے مُسَلَّم ہے کہ حیض و نفاس کی حالت میں جماع حرام ہے مگر زنا نہیں ہے، اور عقلی طور پر اس لئے واجب التسلیم ہے کہ آثار مؤثر سے عام ہوتے ہیں مثلاً سورج مؤثر ہے، اور اس کا اثر گرمی ہے جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا مؤثر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے لہٰذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمت کے زنا کے علاوہ اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔

> ہاں یہ بات مُسَلَّم کہ جیسے قتل ممنوع ہوتا ہے، تو آثارِ قتل پر یعنی دردِ دائمُ و اِزہاقِ روح پر اتنا عذاب ہوتا ہے کہ کیا کہئے! ایسے ہی نکاح ممنوع ہوگا، تو آثارِ نکاح یعنی جماع وغیرہ پر اتنا کچھ عذاب متفرع ہوگا کہ کیا کہئے!
>
> غرض وہ جماع گو از قسم زنا نہ ہو، پر حرمت میں زنا سے بڑھ کر رہے گا، کیونکہ غیر محارم سے زنا ہو تو بوجہ امکانِ نکاحِ جائز، اس کی حِلّت کی امید بھی ہے، اور خود نکاح ہی حرام ہو تو پھر اس فعل کی حِلّت کی کوئی صورت نہیں ——— علیٰ ہٰذا القیاس صورت مرقومہ دفعہ ثامن میں جماع بوجہ حرمتِ طریقِ حصولِ ملک زنا سے بڑھ کر رہے گا، اور حلت کی کوئی صورت[1] نہ ہوگی۔

[1] یعنی جب قضائے قاضی سے حرام طریقہ پر ملک حاصل ہوگئی تو اب اس ملک کو حلال طور پر حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲

غایت مافی الباب یہ ہو کہ حرمتِ وقاعِ زنا سے عام رہے، سو یہ بات بطورِ منقول تو یوں مسلّم کہ جماع حالتِ حیض و نفاس میں حرام ہے، اور زنا نہیں، اور بطورِ معقول یوں واجب التسلیم کہ آثار کا مؤثر سے عام ہونا معقولات میں مُسلّم ہے، چنانچہ پہلے بھی گذر چکا۔

تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے!

اب عرض، خدمتِ مبارک میں یہ ہے کہ ہم نے تو بدلالتِ عقل ونقل نکاحِ محرمات کا نکاح ہونا، اور اس وجہ سے اُس کا از قسمِ زنا نہ ہونا ثابت کر دیا، اب آپ کسی ضعیف، قوی، دلیلِ عقلی، نقلی سے اُس کا نکاح نہ ہونا، اور اس سبب سے اُس جماع کا زنا ہونا، جو بعد اس نکاح کے واقع ہو، ثابت کیجئے، اور دس نہیں بیس۲۰ لیجیے، پر اثبات وثبوت ہو، نِری بے تکی زٹل نہ ہو۔

مگر اپنے خیالِ ناقص میں یہ آتا ہے کہ آپ کو جواب تو کچھ نہ آئے گا، پر اپنی خجالت اُتارنے کو میرے ذمہ بہانہ تحقیقِ انعقادِ نکاح، تہمتِ جوازِ نکاحِ محرمات لگا دیجیے[۱] گا۔ اور میں جانتا ہوں یہی انداز آپ جوابِ دفعۂ ثامن میں اختیار فرمائیں گے، اور بہ بہانہ حلتِ آثارِ نکاح، آپ میرے ذمہ تہمتِ اجازتِ دست بردِ زنانِ شوہر دار وغیرہا لگائیں[۲] گے۔

مگر یہ یاد رہے کہ تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے، آخرت کا مؤاخذہ، دنیا کا مناقشہ، آخر ہم بھی آدمی ہیں، اگر خیال آگیا تو مبادا بدستاویز

---

[۱] یعنی مجھ پر آپ یہ الزام لگائیں گے کہ یہ شخص محرمات سے نکاح کرنے کو جائز کہتا ہے، حالانکہ میں اس کا قائل نہیں ہوں، اور میری گفتگو کا حاصل صرف انعقادِ نکاح کو مدلّل کرنا ہے، مگر میری اس تحقیق کو آپ بہانہ بنا کر مجھ پر الزام تراشیں گے ۱۲

[۲] یعنی مجھ پر آپ یہ الزام لگائیں گے کہ یہ شخص شادی شدہ عورتوں کو جھوٹی گواہی کے ذریعہ قاضی سے فیصلہ کرا کر اُچک لینے کو جائز کہتا ہے، حالانکہ دفعِ ثامن کا حاصل صرف آثارِ نکاح کا جواز ثابت کرنا ہے، حصولِ ملک کے طریقہ کو میں نے جائز نہیں کہا ہے ۱۲

وجزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا ہم بھی آپ کی تشہیر کے درپے ہوں، اور سوالِ خامس کے بہانہ سے آپ کے ذمہ پر اس بات کی تہمت لگائیں کہ آپ کے مشرب کے موافق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا وجوب بے سند[1] ہے۔

---

[1] یعنی دفعہ خامس میں آپ سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ اطاعتِ رسول کا وجوب ثابت کیجئے، آپ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، کیونکہ اگر قرآن سے ثابت کریں گے تو خود قرآن کی اطاعت کا وجوب کہاں سے ثابت کریں گے؟ اور حدیث سے ثابت کریں گے تو دور لازم آئے گا، اور قرآن و حدیث کے علاوہ کسی دلیل کو آپ دلیل ہی نہیں سمجھتے، نہ اجماع کو حجت مانتے ہیں، نہ قیاس کے قائل ہیں، پس آپ کے سر یہ الزام عائد ہوگا کہ آپ کے نزدیک اطاعتِ رسول کا وجوب بے سند ہے ۱۲

(۱۰)

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذاہب فقہاء ــــ روایات ــــ مستدلاتِ فقہاء ــــ الماء طہور سے عدم تحدید پر استدلال درست نہیں ــــ قلتین والی حدیث سے بھی تحدید پر استدلال درست نہیں ــــ حدیث لایبولن واجب العمل ہے ــــ احناف کا اصل مذہب اور اس کی دلیل ــــ قلیل وکثیر پانی کے احکام مختلف ہیں ــــ قلیل وکثیر کا فیصلہ رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے ــــ دہ در دہ کوئی اصل مذہب نہیں ہے

(۱۰)

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحاب ظواہر —— جو اپنے آپ کو اہلِ حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں —— اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں وہ پانی پاک ہے، مولانا محمد عبدالرحمٰن مبارک پوری جو مشہور اہلِ حدیث عالم ہیں ترمذی کی شرح تحفۃُ الاحوذی ص۶۶ جلد اول میں تحریر فرماتے ہیں کہ

حدیثُ الباب قد استدل به الظاهریةُ علی ما ذهبوا الیه، مِنْ اَنَّ الماءَ لایتنجّسُ مطلقًا، وان تغیر لونُه، وطعمُه اوریحُه بوقوع النجاسةِ فیه.

باب کی حدیث (یعنی الماءُ طهورٌ لاینجّسه شیٔ) سے اصحابِ ظواہر نے اپنے اُس مذہب پر استدلال کیا ہے، جو انھوں نے اختیار کیا ہے، یعنی پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں نجاست کے گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے۔

مالکیہ: کے نزدیک اگر پانی میں ناپاکی کے گرنے سے اس کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف بدل جائے، تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک مدار اوصاف کے بدلنے پر ہے۔

شوافع اور حنابلہ: کے نزدیک اگر پانی دو قُلّوں (مشکوں) سے کم ہے، اور اس میں نجاست گرجائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ اور پانی کا کوئی

وصف بدلے یا نہ بدلے، اور اگر پانی دو قلے یا زیادہ ہے، تو پھر ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔

حنفیہ: کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے، تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جائے گا خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر پانی زیادہ ہے، تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے، یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے، تو ناپاک ہو جائے گا۔

اور قلیل وکثیر پانی میں فرق اس طرح کیا گیا ہے کہ جس پانی کے ایک کنارہ میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ ہلے تو وہ کثیر (زیادہ) پانی ہے، اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل (تھوڑا) پانی ہے، امام محمد علیہ الرحمۃ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں کہ

اذا کان الحوضُ عظیمًا، إن حُرِّکَتْ منه ناحیةٌ لم تتحرَّكْ به الناحیة الأخرىٰ لم یُفسِدْ ذٰلك الماءَ ما ولَغَ فیه مِنْ سَبُعٍ، ولا ما وقَعَ فیه مِنْ قَذَرٍ، إلّا أن یغلب علىٰ ریحٍ أو طعمٍ، فاذا کان حوضًا صغیرًا إن حُرِّکتْ منه ناحیةٌ تحرَّکَتْ الناحیة الأُخرىٰ، فولَغَ فیه السبعُ، او وقع فیه القَذَرُ لایُتوضَّأُ منه . . . . وھذا کلُّه قولُ ابی حنیفة رحمه الله. (ص۶۶)

جب حوض (پانی کا گھڑا) بڑا ہو کہ اگر اس کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے، تو دوسرا کنارہ نہ ہلے، تو اس پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اس پانی میں کسی درندہ کا منہ ڈالنا، اور نہ اس پانی میں کسی ناپاکی کا گرنا، مگر یہ کہ ناپاکی غالب ہو جائے بو یا مزہ پر، اور جب حوض چھوٹا ہو کہ اگر اس کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو دوسرا کنارہ ہلنے لگے، پھر اس میں درندہ منہ ڈال دے، یا اس میں ناپاکی گر جائے تو اس سے وضو نہیں کیا جائے گا . . . . . اور یہ تمام باتیں امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا مذہب ہیں۔

مگر چونکہ اس بات کا فیصلہ عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد علیہ الرحمۃ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں؟ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ کَصَحْنِ مَسْجِدِیْ ھٰذا! (میری اس مسجد کے صحن کے بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے)، سبق کے بعد طلبہ نے اس صحن کی ہاتھوں سے پیمائش کی، اور چونکہ ہاتھ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں، اس لئے مختلف اقوال پیدا ہو گئے۔

فقہاء متاخرین نے عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول دَہ دَر دَہ (۱۰×۱۰) یعنی سَو ہاتھ مُربّع لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہبِ حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے، امام اعظم قدس سرہ سے وہی پہلا قول مروی ہے، جس کو امام محمدؒ نے مُوطّا میں ذکر کیا ہے، کہ مبتلیٰ بہ یعنی ہر وہ شخص جس کو مسئلہ درپیش ہے، اور جس کے سامنے پانی موجود ہے، وہ خود ایک کنارہ کو ہلا کر دیکھے، اور فیصلہ کرے کہ دوسرا کنارہ ہلتا ہے یا نہیں؟ اگر مبتلیٰ بہ کی رائے میں دوسرے کنارہ تک حرکت نہ پہنچتی ہو تو اُسے زیادہ پانی سمجھے، ورنہ تھوڑا پانی قرار دے۔

روایات پانی کی پاکی ناپاکی کے سلسلے میں درجِ ذیل روایات ہیں:۔

پہلی روایت: بُضاعة کے کنویں کا واقعہ ہے، "بُضاعہ" مدینہ کی ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اسی عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں مدینہ منورہ کے نشیبی حصہ میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا، اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنویں سے پانچ باغوں کی سینچائی ہوتی تھی، اس کنویں کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پانی سے وضو فرما رہے تھے صحابہ نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ بُضاعة نامی کنویں کے پانی سے وضو فرماتے ہیں، حالانکہ اس میں حیض کے چیتھڑے، کتّوں کا گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

إنّ الماءَ طهورٌ لا ينجّسهُ شيءٌ (ترمذی صفحہ ۱/۱) پانی یقیناً پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

دوسری روایت: حضرت ابو اُمامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

إن الماءَ لا ينجّسه شيءٌ إلّا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه (ابن ماجة صفحہ ۴۰) بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ ناپاکی مُستثنیٰ ہے جو پانی کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے اس کی سند میں رِشدین بن سَعْد ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں۔

تیسری روایت: قُلّتین (دو مٹکوں) والی حدیث ہے، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین

میں ہوتا ہے، اور جس پر چوپائے اور درندے باری باری آتے ہیں (یعنی وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ (ترمذی ص ۱۱ ج ۱) — جب پانی دو قلّے (مٹکے) ہو جائے تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔

چوتھی روایت: حضرت جابر بن عبداللہ رض فرماتے ہیں کہ ہم دورانِ سفر ایک تالاب پر پہنچے اچانک ہم نے دیکھا کہ اس میں ایک مرا ہوا گدھا پڑا ہے، ہم اس کا پانی استعمال کرنے سے رُک گئے، یہاں تک کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) پھر ہم نے پانی پیا اور سیراب ہوئے اور ہم نے اپنے ہمراہ بھی اس کا پانی لیا ——

یہ حدیث شریف ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں طریف بن شہاب ہیں جو ضعیف ہیں۔

پانچویں روایت: حضرت ابو ہریرہ رض سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ (ترمذی ص ۱۱ ج ۱) — ہرگز تم میں سے کوئی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے پھر وہ اس سے وضو کرے گا!

چھٹی روایت: یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص رات میں سو کر اُٹھے، تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے، جب تک وہ ہاتھوں کو دو یا تین بار دھو نہ ڈالے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھوں نے کہاں رات گذاری ہے؟ —— ان کے علاوہ اور بھی متعدد روایات ہیں، مگر مسئلہ سمجھنے کے لئے یہی روایات کافی ہیں۔

مستدلات فقہاء **اصحابِ ظواہر** نے پہلی روایت لی ہے، باقی تمام روایات کو انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اَلْمَاءُ طَهُورٌ میں الف لام جنسی اور طبیعی ہے یعنی پانی کی جنس اور ماہیت پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، اور جب پانی کی ماہیت پاک قرار پائی تو اب خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ اور ناپاکی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ بہر صورت پانی ناپاک نہ ہوگا۔

مالکیہ نے بھی اس روایت کو لیا ہے، مگر اس استثناء کے ساتھ جو دوسری روایت

میں آیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو، یا زیادہ، اور چاہے ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، باقی تمام روایات انھوں نے بھی نظر انداز کر دی ہیں۔

شوافع اور حنابلہ نے تیسری روایت یعنی قُلَّتَین والی حدیث پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے، اور باقی تمام روایتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اور احناف نے تمام روایتوں کو جمع کیا ہے، اور ان کو مختلف پانیوں پر محمول کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قُلَّتَین والی حدیث پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے، جن میں پانی زمین سے پھوٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گھڑا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر کوئی ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں زبان ڈال کر پانی پئے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہٰذا یہ حدیث ماءِ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

احناف نے قُلَّتَین والی حدیث کا یہ مطلب تین۳ قرائن سے متعین کیا ہے۔

پہلا قرینہ حدیث کا شانِ ورود ہے جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ سوال اس پانی کے بارے میں تھا، جو بیابان اور جنگل میں پایا جاتا ہے، جس کو دن میں جنگل میں چرنے والے مویشی پیتے ہیں، اور رات میں اس سے درندے فائدہ اٹھاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسا پانی کنویں یا برتن کا پانی نہیں ہو سکتا، چشموں اور آبشاروں ہی کا پانی ایسا ہوتا ہے۔

دوسرا قرینہ حدیث شریف کا یہ جملہ ہے کہ لَمْ یَحْمِلِ الْخَبَثَ یعنی وہ پانی ناپاکی کو اپنی سطح پر اٹھائے نہیں رکھتا، بلکہ ناپاکی فوراً بہہ جاتی ہے، لہٰذا جب ناپاکی پانی کی سطح پر ٹھہری ہی نہیں تو اس کا اثر گہرائی تک کیسے پہنچ سکتا ہے؟ اس لئے وہ گھڑا ناپاک نہیں ہوگا۔

اور تیسرا قرینہ یہ ہے کہ قُلَّتَین کی حدیث تین۳ طرح سے مروی ہے، ایک میں دو۲ قُلّوں کا ذکر ہے، دوسری میں دو۲ یا تین۳ قُلّوں کا ذکر ہے، اور تیسری میں چالیس۴۰ قُلّوں کا ذکر ہے ظاہر ہے کہ یہ اختلاف چشموں کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ ہی سے ہو سکتا ہے، ورنہ حدیث میں اضطراب پیدا ہو جائے گا۔

اور بیرِ بُضاعہ والی حدیث کا تعلق پانی کی ناپاکی سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق رفعِ توہم سے ہے، کہ جب برسات کا موسم گذر گیا، اور اس کنویں سے متعدد باغات کی سینچائی

شروع ہوگئی تو وہ کنواں پاک ہوگیا، اور یہ خیال کرنا کہ برسات کے زمانہ میں جب شہر کا پانی کنویں پر سے گذرتا تھا تو ہر قسم کی گندیاں اس میں پڑتی تھیں، اس لئے اس کا پانی استعمال کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟! اس قسم کے توہمات کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کنویں برتنوں کی طرح پاک نہیں کئے جاسکتے، ان کی پاکی کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ ایک بار سارا پانی نکل جائے، پھر اگرچہ کنویں کی دیواریں نہ دھوئی گئی ہوں، اور تہ میں سے کچھ نہ نکالی گئی ہو، تو بھی کنواں پاک ہوجائے گا۔

الغرض بیر بُضاعہ والی حدیث میں "اَلْمَاءُ" میں جو الف لام ہے وہ جنسی نہیں ہے، بلکہ عہدِ خارجی ہے، اور پیشِ نظر صرف بیر بُضاعہ کا پانی ہے، دنیا کے سارے پانیوں کے بارے میں یہ ارشاد نہیں ہے، نہ پانی کی ماہیت پر حکم لگایا گیا ہے، اور "شیٔ" سے مراد ناپاکی نہیں ہے، بلکہ توہمات ہیں ——— اور دوسری روایت جس میں استثنا ہے وہ ایک مستقل حدیث ہے، بیرِ بُضاعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

چھٹی روایت جس میں نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے کی ہدایت دی گئی ہے اسی طرح برتن میں کُتّے کے منہ ڈالنے کی صورت میں برتن کو سات مرتبہ دھونے کی حدیث، برتنوں کے پانی سے متعلق ہیں، ظاہر ہے کہ کُتّے کے برتن میں منہ ڈالنے سے پانی کا کوئی وصف نہیں بدلتا، اسی طرح بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ڈالنے سے بھی اگرچہ ہاتھ ناپاک ہو، پانی کا کوئی وصف نہیں بدلتا، مگر اس کے باوجود ان حدیثوں سے پانی کا ناپاک ہونا سمجھ میں آتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر پانی جاری نہ ہو اور کثیر بھی نہ ہو، تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہوجائے گا، خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ اور خواہ پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔

اور پانچویں روایت جو حضرت ابوہریرۃ رضہ سے مروی ہے، اور جس میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو ماءِ قلیل سے متعلق ہے، جیساکہ آگے آرہا ہے یا اس کا تعلق طہارت ونجاست کے مسئلہ سے نہیں ہے، بلکہ وہ پانی کی نظافت سے متعلق ہے، یعنی ماءِ کثیر اگرچہ نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بالقصد اس میں گندگی ڈالی جائے، کیونکہ ہوسکتا ہے آئندہ کسی وقت اس کو اسی سے وضو کرنا پڑے، تو اس وقت اس کی طبیعت گھن محسوس کرے گی، کیونکہ پہلے خود اسی نے اس میں پیشاب کیا تھا، الغرض جو پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، اس کو بھی صاف ستھرا

رکھنا چاہئے۔

اور دوسری روایت جو حضرت ابو امامہ رضؓ سے مروی ہے، اسی طرح اُس حوض کی روایت جس کے مالک سے حضرت عمرو بن العاص رضؓ نے پوچھا تھا کہ کیا تمھارے حوض پر درندے آتے ہیں؟ اور جس کو حضرت عمر رضؓ نے منع کر دیا تھا کہ ہمیں بتانے کی ضرورت نہیں ہے درندے اگر آتے ہیں تو ان کی باری میں آتے ہیں، اور ہم اپنی باری میں پانی استعمال کرتے ہیں اسی طرح چوتھی روایت جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور جس کو امام بیہقی رحؒ نے سُننِ کبریٰ (ص۲۵۸ ج۱) میں حضرت ابو سعید خدری رضؓ سے روایت کیا ہے، یہ تینوں روایتیں ماءِ کثیر سے متعلق ہیں کہ اس میں ناپاکی گرنے سے اُس وقت ناپاک ہوگا، جب اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

رہی یہ بات کہ یہ کیسے متعین کیا جائے کہ تھوڑا پانی کون سا ہے، اور زیادہ پانی کون سا؟ تو اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ کُن روایت نہیں ہے، اس لئے امام مالکؒ نے قلیل و کثیر میں فرق اوصاف کے بدلنے نہ بدلنے سے کیا ہے، غالباً انھوں نے تھوڑا اور زیادہ ہونا ناپاکی کی نسبت سے لیا ہے، یعنی ناپاکی کا اثر ظاہر نہ ہو تو ناپاکی تھوڑی ہے، اور پانی زیادہ ہے، اور اگر پانی میں ناپاکی کا کوئی وصف ظاہر ہو جائے تو ناپاکی زیادہ ہے، اور پانی کم ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل رحؒ نے قُلّتَین کی حدیث کو معیار بنایا ہے، مگر جیسا کہ بیان کیا گیا قُلّتَین کی حدیث ماءِ جاری سے متعلق ہے، اس لئے اس کو بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ——— چونکہ بالاجمال روایات سے اتنی بات سمجھ میں آتی ہے کہ تھوڑا پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور زیادہ پانی جبکہ کوئی وصف نہ بدلے، ناپاک نہیں ہوتا، اور قلیل و کثیر کی تحدید کرنے والی کوئی واضح روایت نہیں ہے اس لئے ——— اس مسئلہ کو رائے مُبتَلیٰ بہٖ پر چھوڑ دیا ہے، کہ ہر شخص خود فیصلہ کرے کہ پانی تھوڑا ہے یا زیادہ، اور فیصلہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ پانی کی ایک جانب کو ہلائے، اگر دوسری جانب حرکت پہنچ جائے، تو وہ پانی تھوڑا ہے، ورنہ زیادہ، دَہ دَر دَہ کا قول اصل مذہب نہیں ہے۔

اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ سے عدمِ تحدید پر استدلال درست نہیں ہے

اصحابِ ظواہر نے الماءُ طَهُوْرٌ لَا یُنَجِّسُهٗ شَیْءٌ سے جو استدلال کیا ہے کہ ناپاکی گرنے سے

پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اس استدلال کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ "اَلْماءُ" میں جو الف لام تعریف کا ہے، وہ یا تو جنسی ہو یا استغراقی، کیونکہ اس صورت میں حدیث شریف کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی کی ماہیت پاک ہے، یعنی جو بھی پانی ہوگا وہ پاک ہوگا، یا یہ مطلب ہوگا کہ پانی کے تمام افراد پاک ہیں، مگر یہ الف لام چار وجوہ سے جنسی یا استغراقی نہیں ہو سکتا۔

① اس الف لام کے جنسی یا استغراقی ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، اور کوئی بھی دعویٰ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔

② اگر پانی کی ماہیت پاک ہوگی، یا پانی کے تمام افراد پاک ہوں گے، تو لازم آئے گا کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ پیشاب بھی اصل میں پانی ہے، اور کوئی پانی کسی طرح بھی ناپاک نہیں ہو سکتا، لہٰذا پیشاب بھی پاک ہونا چاہئے، وھو کما تریٰ!

③ اَلْماءُ طَهُورٌ کا یہ مطلب لینے کی صورت میں کئی حدیثوں سے تعارض پیدا ہو جائے گا مثلاً ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی حدیث، برتن میں کتے کے منہ ڈالنے کی روایت، اور بیدار ہونے کے بعد پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کی ہدایت، حالانکہ نصوص میں تعارض نہیں ہو سکتا پس اَلْماءُ طَهُورٌ کا ایسا مطلب لینا ہوگا جس سے نصوص میں تعارض نہ ہو۔

④ دورِ نبوی، اور دورِ صحابہ کا عمل، اور تمام ذی رائے حضرات کا اتفاق، اور تمام مجتہدین کا اجماع ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، لہٰذا اَلْماءُ طَهُورٌ کا ایسا مطلب لینا جو اجماعِ امت کے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دور کے عمل کے خلاف ہو درست نہیں ہے۔

> **دفعۂ عاشر:** آپ بجائے تحدیدِ دَہ در دَہ اگر درپے عدمِ تحدید ہیں، اور محبّت حدیث اَلْماءُ طَهُورٌ ہے، اور وجہ احتجاج[1] یہ ہے کہ الف لام طبیعت[2]،

---

[1] احتجاج: استدلال ۱۲ [2] طَبیعت کے معنی ہیں "ماہیت" اور الف لام طبیعت اور الف لام جنسی ایک ہی ہیں (دیکھئے دستور العلماء)؛ نوٹ: صحیح لفظ طبیعت (با کے بعد یا) ہے، طبعیت یعنی عین کے بعد یا درست نہیں ہے ۱۲

یا الف لام استغراق ہے، تو قطع نظر اس سے کہ ہر دعوے کے لئے دلیل چاہیے، یعنی کا ہے سے معلوم ہوا کہ طبیعت یا استغراق مراد ہے؟ اس کا کیا جواب ہوگا کہ اس صورت میں حسب رائے ظاہر پرستاں یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا، کیونکہ وہ بھی اصل میں پانی ہی ہے، اور لَایَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ وغیرہ احادیث اس صورت میں معارض ہوں گی، اور ظاہر حال بوجہ توافق عمل در آمد زمانِ نبوت وصحابہ، واتفاقِ آراء وافہام انھیں کے ساتھ ہوگا، جس سے اُن کی قوت مزید ہَلْ مِنْ مَّزِیْد[1] ہو جاوے گی۔

قُلَّتَیْن والی حدیث سے بھی تحدید پر استدلال درست نہیں

اور جن حضرات نے قُلَّتَیْن والی حدیث سے قلیل وکثیر کی تحدید کی ہے، وہ استدلال بھی چار وجوہ سے درست نہیں ہے۔

(۱) قلتین والی حدیث بالاتفاق صحیح نہیں ہے، امام بخاری کے استاذ علی بن المدینیؒ، محدث ابن المنذرؒ، علامہ ابن جریر طبریؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ، قاضی ابن العربیؒ، امام غزالیؒ علامہ ابن دقیق العیدؒ، امام مزیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن القیمؒ اور بیہقیؒ وغیرہم نے حدیث مرفوع کو ضعیف قرار دیا ہے —— نیز اس کی سند، متن اور مطلب میں اضطراب ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ج ۱ ص ۲۳۳

(۲) قلتین والی حدیث سے اگر تحدید کی جائے گی تو حدیث لَایَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ سے تعارض پیدا ہوگا، کیونکہ اس حدیث سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پیشاب وغیرہ کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی لئے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، اور قلتین والی حدیث میں لَمْ یَحْمِلِ الْخَبَثَ اور لَایُنَجِّسُہٗ کے الفاظ ہیں جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، پس دونوں روایتوں میں تعارض پیدا ہوگا اور کسی حدیث کا ایسا مطلب لینا جس کی وجہ سے دیگر روایات سے تعارض پیدا ہو جائے، درست نہیں ہے۔

---

[1] ہَلْ مِنْ مَّزِیْد (سورۂ قٓ آیت ۳۰) لفظی ترجمہ ہے: کچھ اور بھی ہے؟! اور محاورہ میں معنی ہیں مزید در مزید ۱۲

(۳) امت کا اجماع ہے اور تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قلتین والی روایت سے تحدید خلافِ اجماع ہے۔

(۴) دورِ نبوی اور دورِ صحابہ کی صورتِ حال سے جو لوگ واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ناپاکی کا گرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، خواہ ناپاکی کا اثر پانی میں ظاہر ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس دور کے کنووں میں پانی ڈو مشکوں سے کہیں زیادہ تھا۔

> اور بمقابلۂ تحدیدِ دَہ در دَہ آپ درپے تحدیدِ[1] قُلَّتَین ہیں، اور حدیثِ قُلَّتَین آپ کی سند ہے، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیث مُضطَرِب[2] ہے، اور ظاہر ہے کہ اضطراب آیا تو پھر صحت فَفِرُّوا[3] ہوئی، آپ کی شرطِ صحت کہاں سے آئے گی؟ جو آپ کا مطلب ثابت ہو!
> علاوہ بریں حدیث لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ کا تعارض درپیش، کیونکہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کا یہ بند و بست ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ —— غایت[4] مافی الباب کسی درجہ میں بوجہ عمومِ بَلْویٰ بطورِ عفو عن النجاستہ،

---

[1] یعنی آپ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ماءِ کثیر دَہ در دَہ نہیں ہے، بلکہ دو قُلّے (دو مٹکے) ماءِ کثیر ہے ۱۲ [2] مُضطَرِب: وہ حدیث ہے جس کی روایت میں راویوں کے درمیان اختلاف ہو۔ —— یہ اختلاف کبھی سند میں ہوتا ہے، کبھی مَتن میں اور کبھی حدیث کے کسی لفظ کے معنیٰ میں، قُلَّتَین کی حدیث میں تینوں طرح سے اضطراب ہے ۱۲

[3] فَفِرُّوا کے لفظی معنیٰ ہیں: پس بھاگو تم، اور محاورہ میں معنیٰ ہیں: چل دینا، باقی نہ رہنا ۱۲ [4] غایت ما فی الباب: یہ ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ شریعت میں اس کی نظیریں موجود ہیں کہ نجاست گرنے کے باوجود پانی کو ناپاک نہیں قرار دیا جاتا، مثلاً جب کوس چلتی ہے تو نیچے کی رسی جو بھیگی ہوئی ہوتی ہے، ناپاک زمین پر گھستی ہوئی کنویں میں جاتی ہے، اور کنویں میں ٹپکتی ہے، اس کے باوجود پانی ناپاک نہیں قرار دیا جاتا، لہٰذا حدیث قُلَّتَین کا بھی یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ اس میں گرنے والی ناپاکی کو شریعت نے معاف کر دیا ہو —— اس کا جواب یہ ہے کہ عموم بلویٰ کی صورت میں ناپاکی سے صرفِ نظر کی جاتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی اجازت دی جاتی ہے، ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ناپاکی گرنے کے باوجود اس پانی کو پاک قرار دیا جائے، اور حدیثِ قُلَّتَین میں جو الفاظ ہیں وہ نجاست کی نفی کرتے ہیں، اور پاکی کو ثابت کرتے ہیں، اس لئے مذکورہ احتمال کی حدیثِ قُلَّتَین میں کوئی گنجائش نہیں ہے ۱۲

نہ بوجہِ وجودِ طہارت اجازتِ استعمال ہو جائے، (تو ایسا ہو سکتا ہے)[1] مگر مضمون لَایَحْمِلُ الْخَبَثَ اور لَایُنَجِّسُہٗ بظاہر اس کے مخالف، اور وہ اُن کے مخالف، کیونکہ یہاں[2] نفیِ نجاست مقصود ہے، اور وہاں وجودِ نجاست ثابت۔

اِدھر اس بات پر توافقِ آرا، عام وخاص کہ پانی وقوعِ نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے ——— اور زمانۂ نبوت وصحابہ کی کیفیت اس کو مؤیّد، کیونکہ وہ بھی اسی طرف ناظر[3] ہے کہ وقوعِ نجاست اپنا کام کرتی ہے، وہ اثر ظاہر ہو کہ نہ ہو۔

حدیث لَایَبُوْلَنَّ واجب العمل ہے

الغرض حدیث اَلْمَاءُ طَھُوْرٌ، اور حدیث قُلَّتَیْن مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر قابلِ استدلال نہیں، پس حدیث لَایَبُوْلَنَّ واجب العمل ہو گی، اور احتیاط بھی اسی میں ہے، نیند سے بیدار ہونے کے بعد جو ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی احتیاطاً ہے، اسی طرح جو شکار تیر لگنے کے بعد پانی میں گر جائے، پھر مر جائے، اس کا کھانا بھی احتیاطاً حرام ہے، الحاصل شریعت میں احتیاط واجب ہے، اس لئے احناف نے حدیث لَایَبُوْلَنَّ کو واجب العمل سمجھا، اور اسی کو معمول بہ بنایا۔

اس لئے وہ دونوں تو قابلِ استدلال نہ رہیں، اور حدیث لَایَبُوْلَنَّ بوجہِ احتیاط واجب العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدلالتِ وجوبِ طہارت بعد نوم، یا حرمتِ اکلِ صید واقع فی الما احتیاط واجب ہوتی ہے۔

اب گذارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی سند اس کی ہو کہ حدیث الماءُ طَھُوْرٌ میں طبیعت مراد ہے، یا استغراق مراد ہے، تو لائیے

---

[1] یہ جملہ ہم نے وضاحت کے لئے بڑھایا ہے ۱۲ [2] "یہاں" یعنی حدیث قُلَّتَیْن میں، اور "وہاں" یعنی حدیثِ لَایَبُوْلَنَّ میں ۱۲ [3] ناظر: مُشیر ۱۲

اور دسٹ کے بدلے بیسٹ لے جائیے ____ علیٰ ھٰذا القیاس اگر آپ کے پاس کوئی روایت غیر مُضطَرِب ہو، یا مُضطَرِب، پر ایسے مواقع میں عمل کرنے پر دلالت کرتی ہو[1]، تو لائیے اور دس کی جگہ بیس لے جائیے۔

احناف کا اصل مذہب اور اس کی دلیل

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ میں الف لام استغراقی یا جنسی نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی ہے، اور یہ ارشاد صرف بُضاعہ نامی کنویں کے بارے میں ہے، جیساکہ اس حدیث کی تمہید سے واضح ہوتا ہے، اس لئے اس حدیث سے عدم تحدید پر استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ عدمِ تحدید پر استدلال اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب الف لام استغراقی یا جنسی ہو ____ اور حدیث قُلَّتَیْن ضعیف ہے، اس میں اضطراب ہی اضطراب ہے، اس لئے وہ بھی قابلِ استدلال نہیں، کیونکہ کسی فرض کی شرائط ثابت کرنے کے لئے ایسی ہی قوی دلیل ضروری ہے، جیسی فرائض کے ثبوت کے لئے درکار ہوتی ہے، اور حدیثِ قُلَّتَین اس درجہ کی نہیں ہے۔

قلیل وکثیر پانی کے احکام مختلف ہیں

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قلیل پانی کے احکام اور ہیں، اور کثیر پانی کے احکام اور ہیں، سمندر کے پانی کو حدیث میں پاک قرار دیا گیا ہے، اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں جس میں تالاب کے اندر مُردار پڑا ہوا تھا، پاک قرار دیا گیا ہے، نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حوض کے مالک کو جواب دینے سے روک دیا تھا، اور حوض کو پاک قرار دیا تھا، اس کے برخلاف حدیث لَایَبُوْلَنَّ وغیرہ سے صاف سمجھ میں آتا ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے حدیث لَایَبُوْلَنَّ وغیرہ ماءِ قلیل سے متعلق ہوں گی، اور ماءِ کثیر کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

چنانچہ تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ قلیل پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے،

---

[1] یعنی وہ روایت مسئلۂ باب میں صریح ہو ۱۲

اور کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ البتہ قلیل وکثیر کی تحدید میں مجتہدین کی رائیں مختلف ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک قلیل وکثیر کا مدار وصف کے بدلنے نہ بدلنے پر ہے، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دو قلّوں سے کم پانی قلیل ہے، اور دو قلّے یا اس سے زیادہ پانی کثیر ہے۔

قلیل وکثیر کا فیصلہ رائے مُبتلیٰ بہ پر چھوڑا گیا ہے

اور امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے قلیل وکثیر کی تحدید نہیں فرمائی ہے، بلکہ اس کو رائے مُبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو صحیح بھی ہو، اور فیصلہ کُن بھی ہو کہ تھوڑا پانی یہ ہے، اور زیادہ پانی یہ ہے، نیز آبِ قلیل وکثیر کا فرق محسوسات کے قبیل سے ہے، اس لئے مُبتلیٰ بہ کی رائے پر اس مسئلہ کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے یعنی ہر آدمی اپنے تجربہ سے فیصلہ کرے کہ تھوڑا پانی کون سا ہے اور زیادہ پانی کون سا؟ اور اس قسم کے مسائل کو مُبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑنے کی شریعت میں بہت سی نظیریں موجود ہیں، مثلاً:

(۱) نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا نصوص سے ثابت ہے۔ اب رہی یہ بات کہ قبلہ کس طرف ہے؟ اس کی تعیین مُبتلیٰ بہ یعنی ہر نمازی کے ذمہ ہے کہ وہ اپنی رائے اور تحرّی سے متعین کرے کہ قبلہ کدھر ہے؟

(۲) جہاد میں قتل کرتے وقت کافر ومؤمن میں تمیز ضروری ہے، مگر اس کی تعیین کہ کون کافر ہے اور کون مؤمن؟ رائے مُبتلیٰ بہ پر چھوڑ دی گئی ہے، وہ اپنی رائے میں جس کو کافر سمجھتا ہے اس کو قتل کرے گا، اور جس کو مؤمن سمجھتا ہے اس کو قتل نہیں کرے گا۔

(۳) جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صورت میں امام کا مؤمن ہونا ضروری ہے، کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہے، مگر اس کی تمیز بھی سب جانتے ہیں کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر منحصر ہے۔

(۴) مسلمان عورت کا نکاح مسلمان مرد ہی سے ہو سکتا ہے، اور ایمان کا پہچاننا ایک رائی کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور کسی کی قلبی کیفیت پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی مبتلیٰ بہ کی رائی پر چھوڑا گیا ہے، کہ مرد کو اگر مسلمان سمجھا جاتا ہے تو مسلمان عورت کا نکاح اس سے درست ہے، ورنہ نہیں۔

الغرض شریعت میں ایسی متعدد نظیریں موجود ہیں کہ جہاں قطعی فیصلہ ممکن نہیں ہوتا معاملہ رائے مبتلیٰ بہ کے حوالہ کر دیا جاتا ہے، ماءِ قلیل وکثیر کا معاملہ بھی اسی قبیل سے ہے

اس لئے امام اعظم رحؒ نے اس مسئلہ کو بھی رائے مبتلیٰ بہ کے حوالہ کر دیا ہے۔

دہ در دہ کوئی اصل مذہب نہیں ہے

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دہ در دہ سے قلیل وکثیر پانی کی تحدید احناف کے یہاں اصل مذہب نہیں ہے، لہٰذا اس کی دلیل طلب کرنا بھی درست نہیں ہے، ہاں جو اصل مذہب ہے اس کی دلیل طلب کی جاسکتی ہے، مثلاً یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ عملِ قلیل سے نماز میں فرق نہیں آتا اور عملِ کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اب رہی یہ بات کہ کون سا عمل قلیل ہے، اور کون سا عمل کثیر ہے؟ تو اس کا فیصلہ خود مبتلیٰ بہ شخص کرے گا، اور مجتہدین نے اس سلسلہ میں عملِ قلیل وکثیر کی جو مختلف تعریفات کی ہیں، وہ صرف قانون کی تشریح کی حیثیت رکھتی ہیں، ان تشریحات کے بارے میں نہ کوئی صریح نص پیش کی جاسکتی ہے، اور نہ اس کا مطالبہ کرنا درست ہے۔

اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی فقہاء کرام نے مختلف تقدیرات بیان کی ہیں، جن میں سے ایک تقدیر دہ در دہ بھی ہے، اور اسی تقدیر کو عام طور پر فقہاءِ احناف نے فتویٰ کے لئے اختیار کیا ہے، کیونکہ اس میں عام مسلمانوں کے لئے سہولت ہے، لہٰذا دہ در دہ کی حیثیت بھی محض قانون کی تشریح کی ہے، یہ کوئی اصل مذہب نہیں ہے، جس پر مخالفین کو دلیل طلب کرنے کا حق حاصل ہو، یا اشتہار بازی کا جواز فراہم کرے ــــــــ

اللہ تعالیٰ مخالفین کو نیک سمجھ عطا فرمائیں، اور ہم سب کو صراطِ مستقیم پر گامزن فرمائیں

تمت بالخیر، والحمد للہ علیٰ ذٰلک، وصلی اللہ علیٰ محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔

رہے حنفیہ، اُن کا عذر[۱] مطلوب ہے، تو سُنئے! اول تو بحکمِ انصاف ہنوز حنفیہ کے ذمہ جواب دہی لازم ہی نہیں، جب آپ جواب[۲] مطلوب سے فارغ ہولیں گے، اُس وقت دیکھی جائے گی، مگر بایں ہمہ جواب پیشگی مطلوب ہو تو لیجئے۔

حدیث الماءُ پر تو بوجہِ مذکورہ درصورتِ طبیعت واستغراق

---

[۱] عذر: جواب ۱۲ [۲] یعنی الماءُ طهورٌ میں الف لام کے جنسی یا استغراقی ہونے کو دلیل سے ثابت کریں گے ۱۲

عمل سے معذور، کیونکہ بے عہد اس حدیث میں کام نہیں چلتا، چنانچہ سباق وغیرہ بھی شاہد ہیں، اور عہد سے اس مقام میں کام نہیں نکلتا[1]، کیونکہ ثبوتِ عدمِ تحدید، استغراق وطبیعت پر موقوف ہے ـــــــ اور حدیث قُلّتَین کو بوجہِ اضطراب اس مقام میں حُجّت نہیں بنا سکتے، کیونکہ شرائطِ ادائے فرائض کے لئے ایسی ہی حُجّت چاہیے جیسی فرائض کے لئے۔

ہاں فرقِ آبِ قلیل وآبِ کثیر مُتّفَقٌ عَلَیْہ، اور اس پر یہ مضمون منجملہ محسوسات ہے، اس لئے رائے مبتلیٰ بہ پر رکھنا زیادہ عمدہ نظر آیا، کیونکہ ادائے فرائض میں ہر جگہ رائے مبتلیٰ بہ کام آتی ہے۔

ـــــــ ادائے جہاد میں کافر ومومن کی تمیز ضرور ہے، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ یہ بات مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑی گئی ہے، علیٰ ھٰذا القیاس ادائے نماز جماعت میں امام کا مومن ہونا لازم ہے، اور اس کی تمیز سب جانتے ہیں کہ اسی کی رائے پر منحصر ہے، ایسے ہی نکاح وغیرہ میں شوہر وغیرہ کا مومن ہونا، مومنات وغیرہا کے حق میں فرض ہے، اور ایمان کا پہچاننا سب جانتے ہیں کہ ایک رائے کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان امرِ قلبی ہے۔

القصہ مواضعِ کثیرہ میں ادائے فرائض بے استعمالِ رائے متصور نہیں، سو امام ابو حنیفہ رح نے جب یہ دیکھا کہ رائے مبتلی بہ اس باب میں حُجّتِ کاملہ ہے، تو بناچاری[2] اسی کی رائے پر رکھنا ضروری ہوا ـــــــ اب گذارش خدمت میں یہ ہے کہ اگر آپ کے پاس کوئی ایسی دلیل ہو، جس سے اس مقام میں مشاہدہ اور رائے کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو، تو لائیے اور دس کی جگہ

---

[1] کیونکہ وہ حدیث بیرِ بُضاعہ کے ساتھ خاص ہے، اور وہ بھی پاکی، ناپاکی سے متعلق نہیں ہے بلکہ ازالۂ توہمات سے تعلق رکھتی ہے ۱۲ [2] بناچاری: چار ونا چار، مجبورًا ۱۲

بتیس[2] لے جائیے۔

رہا دہ در دہ کوئی اصل مذہب نہیں، ہاں کسی کی یہی رائے ہو تو مضائقہ نہیں، سو اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، اس لئے یہی مشہور ہوگیا، اور وہ عوام جو صاحب رائے نہیں ہوتے، اُن کے لئے یہ رائے ایک تکیہ[1] گاہ بے حجت[2] نظر آئی، ورنہ اصل وہی ہے جو رائے میں آئے۔ تمّتْ بالخیر والحمد للّٰہ علیٰ ذٰلک۔

---

[1] تکیہ گاہ: بھروسہ کی جگہ، قابلِ اعتماد بات ۱۲

[2] بے حُجّت: بے اختلاف، ایسی بات جس میں کوئی اختلاف نہ ہو ۱۲

جواب ترکی بہ ترکی

اہلِ حدیث عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی لاہوری کے سوالات کے جوابات پورے ہو چکے، اب حضرت قدس سرہ غیر مقلدین سے گیارہ سوالات کرتے ہیں، کیونکہ جوابات سے زیادہ اہم منہ زور گھوڑے کے منہ میں لگام دینا ہے۔

غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی، اور خود رائی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی اُن کو چڑ ہے، اسی وجہ سے وہ قیاس کے مُنکر ہیں، چنانچہ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اگر آپ کی ظاہر پرستی کا یہی حال رہا کہ جو کچھ سرسری نظر میں نصوص سے سمجھ میں آیا، اسی کو اختیار کر لیا، اور باقی حقائق سے صرف نظر کر لی، تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیاتِ متشابہات (یَدُ اللہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ، اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وغیرہ) کے ظاہری معنیٰ مراد لے کر اللہ تعالیٰ کو مُجَسَّم (جسم والا) نہ بتانے لگیں! ـــــ اور رفعِ یدین کی طرح مُتعہ کے باب میں بھی روایات مختلف ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ آپ رفعِ یدین کی طرح مُتعہ کے باب میں بھی یہ کہنے لگیں کہ کبھی یوں کر لینا چاہئے، کبھی یوں! یعنی کبھی نکاح کر لینا چاہئے اور کبھی مُتعہ!

اسی طرح ظاہر پرستی اور خود رائی کا اگر یہی حال رہا، تو ممکن ہے اصحاب ظواہر بہت سی حدیثوں کو قرآن کے مُعارِض سمجھ کر ساقط الاعتبار قرار دے دیں، کیونکہ حدیث خواہ کیسی ہی قوی اور صحیح ہو مگر قرآن کریم کے ہم رتبہ کہاں ہو سکتی ہے؟ مثلاً:

① قرآنِ پاک کے بارے میں ارشاد باری ہے کہ لَارَیْبَ فِیْہِ (اس میں کوئی تردّد کی بات نہیں ہے) حالانکہ احادیثِ صحیحہ اور تاریخ اسلام سے ثابت ہے کہ بہت سے کافروں

کو اور کمزور ایمان والوں کو قرآنِ کریم میں تردد تھا، تو کیا یہ سب روایات واحادیث ساقط الاعتبار ہیں؟

② قرآنِ کریم کے بارے میں ارشادِ خداوندی ہے هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (قرآنِ پاک پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے) پس فاسقوں کو اور کافروں کو قرآنِ پاک سے ہدایت نہ ملنی چاہئے حالانکہ بے شمار حدیثوں اور تاریخی روایات سے ثابت ہے کہ قرآنِ کریم کے ذریعہ کفار و فساق کو ہدایت ملی، تو کیا یہ سب احادیث غلط ہیں؟

③ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو ضروری ہے، پس جن حدیثوں میں ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھنا مروی ہے وہ سب احادیث غیر معتبر ہیں؟

④ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے کہ إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا (اے نبی کے گھر والو! اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم سے آلودگی کو دور رکھے، اور تم کو پاک صاف رکھے) اور حدیث شریف میں ہے کہ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ (مومن یقیناً ناپاک نہیں ہوتا) اب بتائیے کہ ازواجِ مطہرات اور بناتِ طیبات، بلکہ خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم مومن تھے یا نہیں؟ اگر مؤمن تھے تو مومن ناپاک ہوتا ہی نہیں، پھر آلودگی دور کرنے کا کیا مطلب؟ یا نعوذ باللہ یہ حضرات مؤمن ہی نہ تھے؟

⑤ ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ (یقیناً اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں فرمائیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے) اب بتائیے جو صحابۂ کرام پہلے مُشرک تھے، وہ مغفرتِ خداوندی کے حق دار ہیں یا نہیں؟ ——

بلکہ صحابہ ہی پر کیا موقوف ہے، جَعَلَا لَهٗ شُرَكَاءَ کی جو مشہور تفسیر ہے اس کی رو سے تو خود حضرت آدم علیہ السلام بھی مغفرتِ خداوندی سے محروم ہوں گے!

⑥ ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا (جو شخص کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے، اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہیگا) اور حدیثوں میں یہ آیا ہے کہ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ کہنے والے کی مغفرت ضرور ہوگی، تو کیا قرآنِ کریم کے مقابلہ میں یہ سب حدیثیں ساقط الاعتبار ہوں گی؟

⑦ قرآن کریم میں ارشاد ہے لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ (قیامت کے دن نہ تو خرید وفروخت ہوگی، نہ دوستی چلے گی، اور نہ کوئی سفارش ہوگی) اب بتائیے کہ شفاعت کی حدیثوں کو کیا کیا جائے گا؟

⑧ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سے ثابت ہے کہ بیویاں چار ہی ہوسکتی ہیں، پس جن حدیثوں میں وارد ہوا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیویاں تھیں، اُن حدیثوں کو کیا کیا جائے گا؟

⑨ يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ والے رکوع میں میراث کے احکام بیان کئے گئے ہیں، اور وہ احکام عام ہیں، پس حدیث نَحْنُ مَعْشَرَ الْاَنْبِيَاءِ لَا نُوْرَثُ کو شیعوں کی طرح آپ بھی دیوار سے ماریں گے؟

⑩ آیت اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر زانی کی سزا سو کوڑے ہے، پس رجم کی حدیثوں کو آپ کیا کریں گے؟

⑪ آیت فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف خطرۂ کفار کے وقت نماز قصر پڑھی جاسکتی ہے، حالانکہ روایات واحادیث سے ثابت ہے کہ حج کے موقعہ پر منیٰ کے میدان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں قصر پڑھی تھیں جب کہ وہاں کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا، تو کیا یہ سب روایات غلط ہیں؟

الغرض غیر مقلدین جس ظاہر پرستی کی لوگوں کو دعوت دیتے ہیں، وہ تو خود ان کے لئے وبالِ جان ثابت ہوگی، ذرا وہ مذکورہ بالا سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے عہدہ برآ ہو کر دکھائیں، تو ہم بھی جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، ورنہ چپ سادھیں اور عقل کے پیچھے لٹھ لے کر نہ دوڑیں!

التماس ویادداشت جواب تو ہو چکے، التماس ویادداشت بھی سن لیجئے، ہم نے سُنا ہے کہ اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے، تو آپ مضامینِ شعریہ[1] کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس

---

[1] مضامینِ شعریہ: خیالی باتیں ۱۲

بہانے سے جواب سے سبکدوش ہو جاتے ہیں، اگر یہی اندازِ مناظرہ ہے، تو اِس سے بہتر ہم تدبیر عرض کرتے ہیں، آپ بے تکی ہانکا کریں، واہیاتِ جاہلانہ سمجھ کر آپ کے حریف آپ چپ ہو رہیں گے، کیونکہ ع جوابِ[1] جاہلاں باشد خموشی!

اور یہی وجہ ہے جو یہ ارشاد ہوا وَاِذَا خَاطَبَهُمُ[2] الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا!

اور غور سے دیکھئے تو آپ نے پہلے ہی یہ انداز اختیار فرمایا ہے، بھلا جس بات[3] کے آپ اَوروں سے طالب ہیں، اور آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے، پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں[4] نہ لی؟ یہ نہ سمجھا کہ ہم اوروں سے حدیثِ صحیح، نصِ صریح، متفق علیہ کے طالب ہیں، اور[5] ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے دیں گے، یہ بے تکی بات نہیں تو اور کیا ہے؟ الحکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشارٌ[6] الیہ کے لئے احادیث موصوفہ بوصفِ مذکور لاتے، اُس وقت ہم سے اِس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے، اس لئے ہم نے اپنی احادیث کے مراتب کی تشریح کرنی بے جا سمجھی، آپ کچھ کریں گے، تو ہم بھی ان شاء اللہ کچھ کریں گے۔

مگر عند اللہ آپ جو کچھ کریں فہم وانصاف سے کریں، تعصُّب کو چھوڑیں، اور اس نارسائی پر خود رائی سے منہ موڑیں، ورنہ مجھ کو آپکی اس ظاہر پرستی اور خود رائی سے یہ اندیشہ ہے کہ آپ مُتشابہات تک پہنچیں، اور یَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ اور الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

---

[1] ناد انوں کا جواب خاموشی ہے ۱۲ [2] اور جب رحمٰن کے بندوں سے ناداں لوگ (جہالت کی) بات کرتے ہیں، تو وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معاف کرو ۱۲ [3] یعنی احادیث صحیحہ صریحہ ۱۲ [4] یعنی مسائل مُستفسرہ میں آپ نے اپنا مذہب احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت کیوں نہیں کیا؟ ۱۲ [5] اور: دوسرے ۱۲ [6] مطالب مشارٌ الیہ: یعنی مسائلِ عشرہ مشتہرہ ۱۲ [7] یعنی احادیثِ صحیحہ صریحہ ۱۲ [8] نارسائی: کم علمی ۱۲

کے بھروسے[1] خدا کو نعوذ باللہ مُجَسَّم[2] بتانے لگیں۔

اور بقیاس[3] احادیثِ رَفع و عدمِ رفع، احادیث مختلفہ فی بابِ مُتعۃ النکاح کو اس پر محمول کریں، کبھی یوں ہوا تھا، کبھی یوں، اس لئے کبھی یوں کر لینا چاہئے، کبھی یوں ——— اُدھر عبداللہ بن مسعود رضؓ وغیرہ کا منکرِ تحریم ہونا حدیثوں میں مرقوم[4] ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ آپ اپنا کام کر چکے[5]، کیونکہ ہر چند یہ بات بالخصوص آپ[6] کی نسبت نہیں سنی گئی، پَر یہ شور تو ایک مدت سے ہے کہ حضراتِ غیر مقلدین تجویز[7] مُتعہ کے درپے ہیں، چونکہ آپ اُن سب کے امام ہیں، تو یہ کب ہو سکتا ہے کہ یہ شور اوپر ہی اوپر اُڑا ہو! ——— اور نیز یہ شور بھی ایک مدت سے ہے کہ بعض غیر مقلدین خدا کے ہاتھ پاؤں کو ایسا ہی سمجھتے ہیں، جیسے ہمارے تمہارے ہاتھ پاؤں ہوتے ہیں، تأمل ہے تو اتنا ہے کہ کاہے کے ہیں، چاندی کے یا سونے کے، یا کہیں اور کے؟

علیٰ ھذا القیاس آپ کی اس ظاہر پرستی اور خود رائی سے یہ بھی اندیشہ ہے کہ بہت سی احادیث کو مُعارِض قرآن سمجھ کر پایۂ اعتبار سے ساقط فرمائیں گے، کیونکہ حدیث گو صحیح ہی کیوں نہ ہو، پَر کہیں

---

[1] کے بھروسے: کی وجہ سے ۱۲ [2] مُجَسَّم: جسم والا ۱۲ [3] بقیاس: قیاس کرتے ہوئے ۱۲

[4] بخاری، مسلم اور نسائی شریف میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کیا کرتے تھے، ہمارے ساتھ عورتیں نہیں ہوتی تھیں، اس لئے ہم نے سوچا کہ خصی کیوں نہ ہو جائیں؟ مگر ہمیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرمایا، پھر ہمیں مُتعہ کرنے کی اجازت دی، چنانچہ ہم میں سے ایک آدمی کسی عورت سے کسی کپڑے کے عوض مقررہ مدت کے لئے نکاح کر لیتا تھا، پھر عبداللہ بن مسعودؓ نے یہ آیت پڑھی یَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ (اے ایمان والو! نہ حرام کرو وہ صاف ستھری چیزیں جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں) جامع الاصول ص ۱۳۱ ج ۱۲ ۱۲

[5] یعنی اللہ تعالیٰ کو نعوذ باللہ! جسم والا کہہ چکے، اور مُتعہ کو حلال کر چکے ۱۲ [6] مولوی محمد حسین بٹالوی صاحب مراد ہیں ۱۲

[7] تجویز: جائز قرار دینا ۱۲

قرآن کو ملتی[1] ہے؟

① اگر حدیثوں اور روایاتِ تواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف کفّار کا رَیب وتردُّد میں ہونا سمجھ میں آتا ہے، تو قرآن میں لَارَیْبَ فِیْہِ[2] فرماتے ہیں، جس سے بوجہ وقوعِ نکرہ فی سیاق النفی[3] بالکل ریب وتردد کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے ــــــ کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، مگر ہاں آپ کو یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ قرآن شریف میں رَیب کی نفی ہے، اور احادیث وتواریخ میں یقینِ بُطلانِ قرآن کا مذکور ہے، مگر اس کو کیا کیجیے کہ بہت سے ضُعَفار کو تردد بھی ہوا، دوسرے نفی لَارَیْبَ ایسی ہے جیسی نہی لَاتَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ[4]، جیسے اُس سے بدلالت النص ضَرب وغیرہ کی نہی نکلتی ہے، ایسے ہی لَارَیْبَ سے یقینِ بطلان کی نفی نکلتی ہے ــــــ بہر حال «لَارَیْبَ فِیْہِ» لَارَیْبَ آپ کی نگاہوں میں اکثر احادیث وتواریخ، بلکہ مشاہدات کی نسبت موجبِ رَیب ہوگا۔

---

[1] یعنی قرآن کے ہم پلہ ہوسکتی ہے؟ ۱۲ [2] سورہ بقرہ آیت ۲ ۱۲

[3] قاعدہ ہے کہ نکرہ جب نفی کے بعد آتا ہے، تو نفی عام ہوتی ہے، جیسے لَارَجُلَ فِی الدَّارِ (گھر میں کوئی بھی مرد نہیں ہے) اسی طرح یہاں «رَیب» نکرہ ہے، اور «لا» کے ماتحت ہے، اس لئے قرآنِ کریم میں ہر قسم کے رَیب وتردد کا نہ ہونا اس آیت سے ثابت ہوتا ہے، اور احادیث میں آیا ہے کہ بہت سے لوگوں کو قرآن کے بارے میں ریب وتردد تھا ــــــ اگر کسی کے دل میں یہ مُہمَل تطبیق ہو، اور وہ بولنے کی ہمت نہ کرے تو ہو سکتا ہے، مگر آپ جیسے نڈر کو اس تطبیق کے پیش کرنے میں ذرا عار محسوس نہ ہوگا کہ قرآن کریم میں نفی رَیب کی ہے، اور حدیثوں اور تاریخوں کی کتابوں میں جو واقعات ہیں وہ یہ ہیں کہ مخالفینِ اسلام قرآن کریم کو بالیقین باطل مانتے تھے، پس قرآن کریم اور احادیث وروایات میں کوئی تعارض نہ رہا۔

مگر یہ تطبیق دو وجہ سے باطل ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ کمزور مسلمانوں کو تردد تھا، پس جس چیز کی قرآن کریم میں نفی ہے، وہی چیز روایات واحادیث سے ثابت ہے، لہٰذا تعارض موجود ہے ــــــ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لَارَیْبَ فِیْہِ میں نفی ایسی ہے جیسی لَاتَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ میں یعنی ماں، باپ کو ہُوں نہ کہو، جس سے بدلالت النص مارنے پیٹنے کی ممانعت نکلتی ہے، اسی طرح لَارَیْبَ فِیْہِ سے بطلانِ قرآن کی نفی بھی نکلتی ہے ــــــ پس لَارَیْبَ فِیْہِ اور احادیث وروایات کا تعارض آپ کیسے ختم کریں گے؟ یقیناً آپ «دچہ کی گم» کے دلدل میں اٹک کر رہ جائیں گے ۱۲ [4] سورہ بنی اسرائیل آیت ۲۳ ۱۲

(۲) آگے فرماتے ہیں ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ[1] لامِ اختصاص اس جانب مُشیر ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو نہ کافروں کو، پھر تِس پر[2] اِنَّ اللّٰہَ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الْکٰفِرِیْنَ[3]، اس کے موافق، بلکہ اس مضمون میں اس سے بڑھ کر، اور اکثر احادیثِ صحیحہ اور تواریخِ معتبرہ اور اخبارِ متواترہ ہدایتِ کفار وفساق پر شاہد، سو بوجہ مخالفتِ مشارٌ الیہ[4] بمقابلۂ قرآن وہ احادیث واخبار کاہے کو مقبول ہوں گی؟ بلکہ مثل مذہبِ ہنود کہ غیروں کے ہنود ہونے کی امید ہی نہیں، قطعِ امیدِ ہدایت کی ہدایت[5] ہوگی۔

(۳) اور بمقابلہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ[6] وہ احادیث جن سے ایک وضو سے کئی نمازوں کا ادا کرلینا ثابت ہوتا ہے، کیونکر مقبول ہوں گی؟

(۴) اور حدیث اِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یَنْجُسُ، اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ[7] کے بعد بے اس کے کیونکر لائقِ قبول ہوگی، کہ اہلِ بیت جن میں بدلالتِ لفظِ اہلِ بیت خود حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں، چہ جائیکہ اور کاملانِ[8] وقت، زُمرۂ اہلِ ایمان سے نعوذ باللہ خارج ہیں!

(۵) اور بمقابلہ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ[9]، احادیثِ دالّہ مغفرتِ کبارِ صحابہ جو بالیقین پہلے مشرک تھے، کیونکر پایۂ اعتبار کو پہنچیں گی؟ بلکہ مُشرک کی مغفرت کی امید ہی منقطع کی جائے گی، گو تائب ہو کر ولی

---

۱ سورہ بقرہ آیت ۲ ۱۲ ۲ تس پر: مع ھذا، اس کے باوجود ۱۲ ۳ سورہ مائدہ آیت ۶۷ ۱۲

۴ مخالفتِ مشارٌ الیہ یعنی ھُدًی للمتقین اور اُن احادیث واخبار کا مخالف ہونا جو کفار کی ہدایت پر شاہد ہیں ۱۲

۵ یعنی ہندوؤں کا مذہب دعوتی نہیں ہے، یہود کی طرح نسلی مذہب ہے، اس لئے کسی اور کے ہندو ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اسی طرح ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْن کے ظاہری معنی لئے جائیں گے تو لازم آئے گا کہ اس آیت میں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ قرآن کریم صرف متقیوں کے لئے ہدایت ہے، کفار وفساق کے لئے ہدایت نہیں ہے ۱۲

۶ سورہ مائدہ آیت ۶ ۱۲ ۷ الاحزاب آیت ۳۳ ۱۲

۸ ایک ضعیف حدیث میں ہے کہ آلُ محمدٍ کُلُّ مؤمنٍ تَقِیٍّ، پرہیزگار مومن حضورؐ کے خاندان میں داخل ہے ــــ اس حدیث کی رو سے مومنین کاملین اہلِ بیت میں شامل ہیں ۱۲

۹ سورہ نساء آیت ۴۸ ۱۲

ہی کیوں نہ ہو جائے، اور پھر اس وجہ سے بعد ضمِ ضمیمہ جعلا لہٗ شرکاء عجب نہیں حضرت آدم علیہ السلام کی مغفرت میں بھی تامل ہو!

(۶) اور بمقابلہ وَمَن یَقتُل مُؤمِنًا مُتَعَمِّدًا، ان احادیث کی آپ کاہے کو سنیں گے، جن سے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کہنے والوں کی مغفرت نکلتی ہے؟

(۷) اور بمقابلہ آیت لَا بَیعٌ فِیہِ وَلَا خُلَّۃٌ وَلَا شَفَاعَۃٌ، احادیث شفاعت کس شمار میں ہوں گی؟

(۸) اور بمقابلہ مَثنیٰ وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ، حدیثِ اخبارِ تسعہ ازواج مطہرات ساقط الاعتبار ہو گی، یا نعوذ باللہ دشمنانِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو مرتکبِ کبیرہ شنیعہ، ومُصِر علی الکبیرۃ اور جاہر بالکبیرۃ تصور فرمائیں گے!

(۹) اور بمقابلہ یُوصِیکُمُ اللّٰہ، حدیث نَحنُ مَعَاشِرَ الانبیاء لَا نُورِثُ، مثلِ شیعہ دیوار سے ماری جائے گی!

(۱۰) اور بمقابلہ اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِی، حدیثِ رجم کی کیا شنوائی ہو گی؟

(۱۱) اور بمقابلہ فَلَیسَ عَلَیکُم جُنَاحٌ اَن تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِن خِفتُم اَن یَّفتِنَکُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا، اس حدیث کو آپ کیا سمجھیں گے، جس سے بحالتِ امن، منیٰ میں ——— باوجود مجمع کثیر رفقاء ——— رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصر کرنا ثابت ہوتا ہے؟!

سر دست انہیں دس گیارہ پر اکتفا کرتا ہوں، تاکہ العشرُ بالعشر ہو جائے، اور لَدَینَا مَزِید کی دھمکی اور بڑھ جائے، آپ اور کچھ رقم فرمائیں گے، تو ہم بھی اور کچھ نذر، عرضِ خدمت کے لئے لائیں گے، وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الھُدٰی، وَاٰخِرُ دَعوَانَا اَنِ الحَمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العٰلَمِین، والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیرِ خلقہٖ محمدٍ وآلہٖ واصحابہٖ اجمعین ——— تم بالخیر

لہ یعنی آیت کریمہ کے ساتھ مشہور تفسیر ملا کر ۱۲ ٢ہ سورۂ اعراف آیت ۱۹ ۱۲ ٣ہ سورہ نساء آیت ۹۳ ۱۲

٤ہ سورۂ بقرہ آیت ۲۵۴ ۱۲ ٥ہ سورۂ نساء آیت ۳ ۱۲ ٦ہ سورۂ نساء آیت ۱۱ ۱۲

٧ہ سورۂ نور آیت ۲ ٨ہ سورۂ نساء آیت ۱۰۱ ۱۲

کیا غیر مقلد کو لامذہب کہنا بیجا ہے؟!

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے اُس اشتہار کے ذریعہ جس کو ہم نے پیش لفظ میں نقل کیا ہے، پنجاب و ہندوستان کے تمام حنفیوں کو چیلنج دیا تھا، اس کا ایک مختصر جواب پہلے پنجاب کے کسی عالم نے "اظہار" کے نام سے دیا تھا، جو اس کتاب کے آخر میں درج ہے، حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب "ادلۂ کاملہ" کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"اہلِ حدیث کے مشہور عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے مذہبِ حنفیہ پر اعتراض کرنے کے لئے ایک اشتہار شائع کیا .... یہ اشتہار دیوبند بھی پہنچا، یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا، اور پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب لکھا بھی تھا" (حیات شیخ الہند صـ ۱۷۸)

اس مختصر جواب میں مولانا بٹالوی صاحب سے مسائل مشتہرہ میں ان کے مذہب کی وضاحت اور اس کی سند و دلیل طلب کی گئی تھی، جیسا کہ "اظہار" میں ہے۔

"اور اپنا مذہب اِن مسائل فرعیہ میں بتادیں، اور اس کو ایسی ہی سندِ مذکور سے ثابت فرماویں، ورنہ بارِ دگر ایسا کلمہ زبان پر نہ لادیں، کچھ تو شرمائیں، دوسروں سے نصوص قطعی الدلالۃ طلب ہوں، اور اپنی کچھ خبر نہیں"

نیز مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے اشتہاروں کے ذریعہ وعدہ بھی کیا تھا کہ ہم اپنا مذہب احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت کریں گے، مگر اس کے باوجود مولانا بٹالوی صاحب گریز کرتے رہے، اور ان مسائل مشتہرہ میں نہ اپنے مذہب کی وضاحت فرمائی، نہ اپنے مذہب کی

کوئی دلیل و سند پیش فرمائی، البتہ ،،اظہار،، میں چونکہ مولانا بٹالوی صاحب کے لئے لفظ ،،لامذہب،، استعمال کیا گیا تھا، اس لئے اس پر بہت ناگواری کا اظہار فرمایا کہ ایک عالم دین کو آپ حضرات ،،لامذہب،، کہہ کر دائرۂ اسلام سے خارج کر رہے ہیں۔

حضرت قدس سرّہٗ اس ضمیمہ میں اس کا جواب دے رہے ہیں کہ لفظ ،،لامذہب،، اتنا بُرا نہیں ہے جتنا طعنۂ گریز جاں گداز ہے، نیز ہم نے آپ کے لئے لفظ ،،لامذہب،، استعمال نہیں کیا ہے، اور جس نے آپ کے لئے لفظ لامذہب استعمال کیا ہے، اس نے ،،لامذہب،، بمعنیٰ ،،غیر مقلد،، استعمال کیا ہے، ،،کافر،، کے معنیٰ میں استعمال نہیں کیا۔

اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ جس نے بھی آپ کے لئے لفظ لامذہب استعمال کیا، اس نے بے جا کیا، لیکن آپ سے سند و دلیل طلب کرنا کیا بے جا ہے؟ اگر آپ مسائل مشہورہ میں کوئی مذہب رکھتے ہیں تو اس کی وضاحت کیجئے، اور دلیل پیش کیجئے، ورنہ پھر آپ کو ،،لامذہب،، کہنا کیا بے جا ہے؟!

اور اگر آپ اپنا مذہب چھپانا چاہتے ہیں، اور اس بنا پر ظاہر کرنا نہیں چاہتے ہیں کہ جہراً آمین کہنے سے آپ کا مذہب خود ہی ظاہر ہو جاتا ہے، تو یہ ایک درجہ میں معقول بات ہے، مگر ایسی کوشش وہاں کرنی چاہیے، جہاں آپ کو کوئی الزام دے رہا ہو، ہم تو الزام نہیں دے رہے ہیں، بلکہ آپ سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ آپ کے اعتراض کا مبنیٰ اور منشا کیا ہے؟ اور اس کی دلیل کیا ہے، معترض کے ذمہ اس کا پیش کرنا ضروری ہے، تاکہ جواب دینے والا آپ کے اعتراض کے منشا اور دلیل کو سامنے رکھ جواب دے سکے ——— علاوہ ازیں آپ کے اشتہاروں میں وعدہ بھی موجود ہے کہ آپ اپنا مذہب احادیثِ صریحہ صحیحہ سے ثابت کریں گے، مگر آج تک آپ نے وعدہ کو پورا نہیں کیا، اب اگر آپ کو کوئی ،،لامذہب،، کہے تو اس نے کیا بُرا کیا، جس پر آپ ناگواری ظاہر فرما رہے ہیں!

ضمیمہ: حضرت سلامت! اشتہار ثالث کے ملاحظہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب آپ کو فکرِ انجام ہوا ہے، اوروں کے ذمہ الزام رکھ کر الزاموں سے نہ بچیئے، ایسا نہ ہو کوئی یوں کہے ؎

دلِ[لہ] کی دل ہی میں رہی، بات نہ ہونے پائی
ایک بھی اس سے ملاقات نہ ہونے پائی

لہ ،، دل یعنی دل کی تمنا

لفظ "لامذہب" اتنا برا نہیں جتنا طعنۂ گریز جاں گزا ہے، اگر قصاص ہی لینا تھا تو موازنہ کرلینا تھا، اس زیادتی کا وبال فرمائیے کس کی گردن پر رہا؟ اتنی بات پر مشتاقوں سے دامن نہ چھڑانا چاہیے، ہم تو اس قصور سے بری[1] ہیں، پر جس کسی نے کہا شاید خوبی مفہوم تک ہی اس کا ذہن رہا ہو، خرابی عرف تک نہ پہنچا ہو، تس[2] پر بھی آپ کی خاطر ہمارا یہ قول ہے کہ جس کسی نے یہ کہا بہت بے جا کیا ——— پر یہ تو فرمائیے حضور سے سند طلب کرنا کیوں بے جا ہوا، اگر آپ صورِ مندرجہ اشتہار میں کوئی مذہب رکھتے ہیں تو طلبِ سند کیوں بے جا ہے؟ نہیں تو "لامذہب"، کہنا کیا بے جا ہے؟!

اور اگر بغرض مکافاتِ جہر آمین، اخفائے مذہب مقصود ہے، تو ہاں ایک بات ہے، پر یہ عذرِ معقول وہاں کارآمد ہے جہاں الزام مقصود ہو، ہم تو جہاں مانگتے ہیں مبنیٔ اعتراض کی سند مانگتے ہیں، اور یہ وہ بات ہے، جس کے بروئے عقل آپ ذمہ[3] کش ہیں ——— علاوہ بریں آپ کے اشتہاروں میں وعدہ بھی موجود ہے۔

مگر ہاں آپ نے یہ بے ڈھب سنائی کہ "نخبۃ" میں یہ ہے، اور "توضیح" میں یہ ہے، اگر یہ ارشاد بطور التزام[4] ہے، اور لا کلام یہی ہے، تو یہ تو فرمائیے کہ یہ تقلید کون سی آیت و حدیث سے ثابت ہے، اور اگر بغرضِ الزام ہے، تو "نخبۃ"، اور "توضیح"، کی تقلید کی نسبت ہمارا کون سا اقرارنامہ موجود ہے؟ بایں ہمہ ہم کو اس سے بھی انکار نہیں، پر سندِ[5] التزام بروئے انصاف آپ پر واجب الادا ہے ——— مگر آپ

---

[1] یعنی ہم نے آپ کے لئے لفظ "لامذہب" استعمال نہیں کیا ہے، نہ ہمارے تصور میں کبھی یہ بات آئی ہے ۱۲

[2] تس پر: مع ہذا، اس کے باوجود ۱۲ [3] ذمہ کش: ذمہ دار ۱۲

[4] یعنی بٹالوی صاحب خود نخبۃ اور توضیح کی بات تسلیم کرتے ہیں ۱۲

[5] یعنی جب آپ نخبہ اور توضیح کی بات تسلیم کرتے ہیں تو دلیل پیش کیجئے کہ یہ تقلید کون سی آیت یا حدیث سے ثابت ہے ۱۲

کی اس چال سے یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید آپ اور کوئی پلٹی کھائیں، اور یہ پیام وسلام رائگاں جائیں، اس لئے حسرتِ آئندہ کے لئے بطورِ مَثَل پیشگی یہ شعر پڑھے دیتا ہوں ؎

عاشق ہوئے ہیں یار کے ہم کس امید پر
جز آہِ نارسا، کوئی سامان ہی نہیں

چونی بھی کہے مجھے گھی سے کھاؤ[1]

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ گفتگو کروں گا تو عالم مشہور سے کروں گا، خدا جانے کس بنا پر ہے، شاید آپ نے اپنی اِس شہرتِ غیر مقبول پر جس کا سبب اہتمامِ ترکِ تقلید ہے، دھوکا کھایا، ورنہ یہ تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ کمالِ علمی میں آپ مشہور نہیں، پھر آپ کو اس عار سے کیا مطلب کہ مقابل ہو تو کوئی بڑا ہی ہو۔

قبلہ! مشاہیرِ علماء کو تو آپ سے گفتگو کرنے میں عار کا ہونا لازم ہے، اب تو آپ ہم ہی جیسوں پر قناعت فرمائیے، اور کچھ ہنر ہو تو دکھلائیے اور بھی کچھ نہیں، تو ہماری سب باتوں کا جواب دیجئے، اور یہ بھی ارشاد کیجئے کہ یہ صورتِ کذائی[2] نماز کون سی حدیث یا آیت سے ثابت ہے؟ ــــــ جب آپ اس امرِ ضروری کے اثبات سے فارغ ہو لیں گے، تو پھر ہم اور کچھ پوچھیں گے، والسلامُ علیٰ مَنِ اتَّبَعَ الھُدیٰ

نوٹ: اس کے بعد اصل کتاب میں "اشتہار" کے عنوان سے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا شائع کردہ اشتہار تھا، ہم نے اس کو پیش لفظ میں لے لیا ہے، اور یہاں سے حذف کر دیا ہے

---

[1] چُونی: دال کا بُرادہ، وہ موٹا آٹا جو دال دَلنے میں نکلتا ہے ــــــ اور مَثَل کا مطلب یہ ہے کہ ادنیٰ آدمی بھی بڑوں کی برابری کرنے لگا یہ عنوان اور دیگر عناوین ہم نے بڑھائے ہیں ۱۲

[2] صورتِ کذائی: یعنی نماز کی پوری کیفیت از اول تا آخر کسی معین حدیث یا آیت سے ثابت کیجئے، قیامت تک آپ ثابت نہ کر سکیں گے! ۱۲

اظہار

؎ چوں نداری کمالِ فضل، آں بہ ... کہ زباں در دہاں نگہ داری
آدمی را زباں فضیح کند ... جوزِ بے مغز را سبک ساری

جب ان مولوی مُشتہر ابوسعید محمد حسین لاہوری "لامذہب" نے یہ اشتہار واسطے اِغوا و تضلیل عوام کالانعام کے شائع کیا، اہلِ علم و فراست کے نزدیک اُن کا مَبلغِ علم و کمالِ ایمان، اور افترا پردازی، اور کذب ظاہر ہوگیا، بحکم آنکہ ہر کہ با دانا تر از خود جدل کند، تا بدانند کہ دانا است، بدانند کہ نادان ست، اور اکثر علماء نے خاموشی کو اختیار کیا، الحق (سچ کہا ہے) ؎

چوں خدا خواہد کہ پردۂ کس درد ... میلش اندر طعنۂ پاکاں بُرد

مولوی صاحب مُشتہر جن کو احادیثِ صحاح ستہ، بلکہ مشکوٰۃ کی بھی خبر نہیں، اور امام الائمہ امام اعظم علیہ الرحمۃ پر طعن و اعتراض، ہَیْہَاتَ ہَیْہَاتَ! چھوٹا منہ بڑی بات! کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا!

---

[1] یہ مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے اشتہار کا ایک مختصر جواب ہے، جو مولانا ناصر الدین صاحب کا تحریر کردہ ہے، یہ ادلۂ کاملہ طبع اول کے آخر میں درج تھا، ہم نے اس کو اس لئے باقی رکھا ہے کہ حضرت قدس سرّہ کے ضمیمہ میں بعض اشارے ایسے ہیں جس کا سمجھنا اس پر موقوف ہے ۱۲

[2] جب آپ کمالِ فضل نہیں رکھتے، تو بہتر یہ ہے ؛ کہ منہ میں زبان محفوظ رکھیں
آدمی کو زبان رُسوا کرتی ہے ؛ جس طرح بے مغز اکھروٹ کو اس کا ہلکا ہونا رُسوا کرتا ہے ۱۲

[3] اس لئے کہ جو شخص اپنے سے بڑے عقلمند کے ساتھ جھگڑا کرتا ہے، تاکہ وہ یہ جانے کہ وہ عقلمند ہے اس کو جاننا چاہیے کہ وہ نادان ہے ۱۲

[4] جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ دری چاہتے ہیں ؛ تو اس کا رجحان نیک لوگوں کو مطعون کرنے کی طرف کر دیتے ہیں ۱۲

[5] بڑی بھاری بات ہے، جو ان کے منہ سے نکلتی ہے، (اور) وہ لوگ بالکل ہی جھوٹ بکتے ہیں (سورۂ کہف آیۃ ۵) ۱۲

فی الحال ان کے جواب میں اسی قدر کافی ہے کہ یہ مسائل عشرہ مُستفسرہ اگر آپ کے نزدیک حق و صحیح نہیں، تو مسائل خلاف و ضد اُن کے کو کسی آیت قرآنی، یا حدیثِ نبوی صحیح متفق علیہ، نص صریح قطعی الدلالۃ سے ثابت فرمادیجیے، اور عوض ہر آیت و حدیث کے بیسؔ روپے انعام میں ہم سے لیجیے ——— اور مسئلہ تین طلاق متفرق کا جو ایک طُہر میں زنِ مدخول بہا کو دی جاویں، ایک طلاق ٹھہرانا، جس کے آپ قائل، بلکہ مُصِر ہیں، اس ایک ہی مسئلہ کو کسی حدیثِ صحیح متفق علیہ، نص صریح قطعی الدلالۃ سے ثابت فرمائیے، اور دسؔ روپے کی جا سوؔ روپے ہم سے لیجیے، فَاِنۡ لَّمۡ تَفۡعَلُوۡا وَلَنۡ تَفۡعَلُوۡا، فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیۡ وَقُوۡدُهَا النَّاسُ وَالۡحِجَارَۃُ!

اور اپنا مذہب اِن مسائل فروعیہ میں بتادیں، اور اس کو ایسی ہی سندِ مذکور سے ثابت فرمادیں، ورنہ بارِ دگر ایسا کلمہ زبان پر نہ لادیں، کچھ تو شرمادیں، دوسروں سے تو نصوص قطعی الدلالۃ طلب ہوں، اور اپنی کچھ خبر نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لِمَ تَقُوۡلُوۡنَ مَا لَا تَفۡعَلُوۡنَ کَبُرَ مَقۡتًا عِنۡدَ اللّٰهِ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا مَا لَا تَفۡعَلُوۡنَ

مولوی مُشتہِر کے اس اشتہار سے کالشمس فی نصف النہار (روز روشن کی طرح) ظاہر ہے کہ مشتہِر کو احادیثِ صحیح بخاری وغیرہ سے بھی مطلق خبر نہیں، یا اُس کی صحت و حدیث ہونے سے انکار ہے، اور آیات قرآنی کی تاویل کرتے ہوں گے۔

اس جا پر مجھ کو ایک حکایت جو اُن کے کمالِ فطانت و ادب کی دلیل ہے، یاد آئی، واسطے نشاطِ خاطرِ ناظرین مرقوم ہے ——— ایک روز یہ مشتہر مع اپنے استاد نامی گرامی مولوی سید نذیر حسین صاحب کے، کانپور میں بمکان جناب ڈپٹی مولوی سید امداد علی خاں صاحب تشریف فرما تھے، اور اسی زمانہ میں رسالہ "عدمِ جوازِ نماز در ریل بحالت روانگی"، مُصنّفہ جناب مفتی سعد اللہ صاحب مرحوم، مطبع نظامی میں چھپنے کو آیا تھا، صاحبِ مطبع نے رسالہ مذکورہ مولوی سید نذیر حسین صاحب ممدوح کی خدمت میں بھیج دیا، اور بعجز تمام عرض کیا کہ یہ مسئلہ دینی ہے، جو کچھ خلاف ہو، ہدایت کیجیے، جناب ممدوح نے وہ رسالہ واپس کیا، اور فرمایا کہ، ہم نے اس کا رَدّ تحریر کیا ہے، صاحبِ مطبع کو تعجب ہوا، اور وقتِ شب حاضرِ خدمت ہو کے عرض کیا کہ حضور نے دربارہ رسالہ نماز در ریل کیا ارشاد کیا؟ ہنوز وہ مجیب نہ ہوئے تھے کہ یہ مشتہر بے تکلف بے ادبانہ جواب دہ ہوئے کہ مولوی صاحب کیا فرمادیں، اُنھوں نے اس رسالہ کے ایک ایک حرف کا رد لکھا ہے، صاحبِ مطبع نے فوراً دست بستہ عرض کیا کہ جناب والا! اس رسالہ میں

تو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بھی مرقوم ہے، جناب مولوی صاحب نے اس کا کیا رد لکھا ہے؟ بس مجیب مذکور کے حواس گم ہو گئے، اور کچھ جواب نہ دے سکے، جناب ڈپٹی صاحب موصوف نے فرمایا صاحبزادے! کیوں ایسی بات فضول بے تأمل کہتے ہو کہ ایک عامی سے بند ہو جاتے ہو خجالت اٹھاتے ہو، فقط

پس مقامِ غور ہے اگر اس مشتہر کو گلستانِ شیخ سعدی بھی یاد ہوتی تو ایسی فضول گوئی نہ کرتے ؎

① مزن[1] بے تأمل بگفتار دم — نکو گوئی و گر دیر گوئی چہ غم
② بنطق آدمی بہتر است از دواب — دواب از تو بہ گر نگوئی صواب

الغرض اس اشتہار سے اُن کو اپنی تشہیر مقصود تھی، بعونہ تعالیٰ وہ بخوبی تمام ہو گئی۔

واسطے اطلاعِ عوام اہلِ اسلام کے مجمل جوابِ اشتہار، اور شمۂ حالِ مشتہر تحریر ہوا کہ ایسے خود رائے اہلِ ہوا کی صحبت سے احتراز فرما دیں، اور ہرگز ان کے قول و فعل پر اعتماد نہ کریں اور ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنسیں کہ سعدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں

ع زجاہل گریزندہ[2] چوں تیر باش

وَمَا عَلَیْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِین، واللہ ھو الموفق والمعین، الراقم خیر خواہ مسلمین ناصر الدین

خاتمۃ[3] الطبع الحمد للہ والمنۃ کہ یہ عجالۂ نافعہ، ہدایت مقالہ، رسالہ موسومہ بہ "ادلۂ کاملہ" بجواب اشتہار عشرہ اسولۂ مولوی محمد حسین لامذہب لاہوری مع اصل اشتہار و مختصر جواب موسوم باظہار مطبع نظامی واقع کانپور میں عشرۂ آخر رمضان مبارک ۱۲۹۴ھ ہجری کو باہتمام امیدوار رحمتِ ایزدِ سبحان، عاجز محمد عبد الرحمٰن حنفی سے مطبوع طبائع خاص و عام، و باعثِ ہدایتِ اہلِ اسلام ہوا۔ فقط۔

---

[1] ① بے سوچے بات نہ کہو :: صحیح بات کہو، چاہے دیر سے کہو، کیا پریشانی ہے!
② بات کی وجہ سے آدمی جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے :: اگر آپ بات درست نہ کہیں تو پھر جانور آپ سے بہتر ہے ۱۲

[2] جاہل کے پاس سے تیر کی طرح بھاگو ۱۲

[3] یہ "ادلۂ کاملہ" طبع اول کا خاتمۃ الطبع ہے ۱۲